ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

62e Année Juill.-Août et Sept.-Oct. 1961 Nos 366-367

CHUTE ET DÉCHÉANCE

L'HOMME antique et médiéval était « objectif » en ce sens que son esprit était encore fortement déterminé par l'élément « objet » (1), sur le plan des idées aussi bien que sur celui des choses sensibles ; il était fort loin du relativisme des modernes qui compromet la réalité objective en la réduisant à des accidents naturels sans portée supérieure et sans qualité symbolique, et aussi du « psychologisme » qui met en question la valeur du sujet connaissant et détruit pratiquement la notion même d'intelligence. Parler d'un élément « objet » sur le plan des idées n'est pas une contradiction, car un concept, tout en étant évidemment un phénomène subjectif en tant que phénomène mental, est en même temps — et au même titre que tout phénomène sensoriel — un élément objectif pour le sujet qui en prend connaissance ; la vérité vient en quelque sorte de l'extérieur, elle s'offre au sujet, qui peut l'accepter ou ne pas l'accepter. Accroché pour ainsi dire aux objets de sa connaissance ou de sa foi, l'homme ancien était peu disposé à accorder un rôle déterminant aux contingences psychologiques ; ses réactions intérieures, quelle qu'en fût l'intensité, étaient fonction d'un objet et avaient par là, dans sa conscience, une allure en quelque sorte objective. L'objet comme tel — l'objet envisagé sous le rapport de son objectivité — était le réel, la base, la chose immuable, et en tenant l'objet, on avait le sujet ; celui-ci

1. Dans le langage courant, les mots « objectif » et « objectivité » ont souvent le sens d'impartialité, mais ce n'est évidemment pas ce sens dérivé et secondaire que nous avons en vue ici.

était garanti par celui-là ; bien entendu, il en est toujours ainsi pour beaucoup d'hommes et à certains égards même pour tout homme sain d'esprit, mais notre intention est ici — au risque de paraître énoncer des truismes — de caractériser des positions dont les lignes de démarcation ne peuvent être qu'approximatives et dont la nature est forcément complexe. Quoi qu'il en soit, écouter complaisamment le sujet, c'est trahir l'objet ; c'est-à-dire que l'homme ancien aurait eu l'impression de le dénaturer ou de le perdre en prêtant trop attention au pôle subjectif de la conscience. Ce n'est qu'à partir de la Renaissance que l'Européen est devenu « réflexif », donc subjectif d'une certaine manière ; il est vrai que cette réflexivité peut avoir à son tour une qualité parfaitement objective, de même qu'une idée reçue du dehors peut avoir un caractère subjectif en vertu de l'allure sentimentale et intéressée du sujet, mais ce n'est pas de cela que nous parlons ici ; ce que nous voulons dire, c'est que l'homme de la Renaissance s'est mis à analyser les reflets mentaux et les réactions psychiques et à s'intéresser ainsi au pôle « sujet » au détriment du pôle « objet » ; étant « subjectif » en ce sens, il cessait d'être symboliste et devenait rationaliste, car la raison c'est l'*ego* pensant. C'est ce qui explique l'allure psychologique et descriptive des grands mystiques espagnols, allure qui a été prise à tort pour une supériorité et une sorte de norme.

Ce passage de l'objectivisme au subjectivisme reflète et renouvelle à sa manière la chute d'Adam et la perte du Paradis : en perdant la perspective symboliste et contemplative qui se fonde à la fois sur l'intelligence impersonnelle et la transparence métaphysique des choses, on a gagné la richesse fallacieuse de l'*ego* ; le monde des images divines est devenu un monde de discours. Dans tous les cas de ce genre, le ciel — ou un ciel — se ferme au-dessus de nous sans que nous ne nous en apercevions, et nous découvrons par compensation une terre longtemps méconnue, nous semble-t-il, une patrie qui ouvre ses bras pour accueillir ses enfants et qui voudrait nous faire oublier tous les Paradis perdus ; c'est l'étreinte de *Mâyâ*, le chant des sirènes ; *Mâyâ*, au lieu de nous conduire, nous enferme. La Renaissance avait cru découvrir l'homme, dont elle admirait les pathétiques convulsions ; pour le

laïcisme sous toutes ses formes, l'homme comme tel était devenu pratiquement bon, et du même coup, la terre était devenue bonne et comme immensément riche et inexplorée ; au lieu de ne vivre « qu'à moitié », on pouvait enfin vivre pleinement, être pleinement homme et pleinement sur terre ; on n'était plus une sorte de demi-ange déchu et exilé ; on était devenu un être entier, mais par le bas. La Réforme, quelles qu'aient pu être certaines de ses tendances, a eu pour résultat global qu'on enferme Dieu dans le Ciel — dans un Ciel désormais lointain et de plus en plus neutralisé — sous prétexte que Dieu nous côtoie « par le Christ » dans une sorte d'atmosphère biblique, et qu'il nous ressemble comme nous lui ressemblons ; et il y eut, dans ce climat, un enrichissement quasi miraculeux du côté « sujet » et « terre », mais un prodigieux appauvrissement du côté « objet » et « Ciel ». Pour la Révolution, la terre était devenue définitivement et exclusivement la fin de l'homme ; l'« Etre suprême » n'était qu'un palliatif dérisoire ; la multitude en apparence infinie des choses terrestres appelait une infinité d'activités, qui fournissaient un prétexte contre la contemplation, c'est-à-dire contre le repos dans l'« être », dans la nature profonde des choses ; on pouvait enfin s'occuper librement et en deçà de toute transcendance de la découverte du monde terrestre, de l'exploitation de ses richesses ; il n'y avait plus de symboles, plus de transparence métaphysique ; il n'y avait plus que des choses agréables ou désagréables, utiles ou inutiles, d'où le développement anarchique et irresponsable des sciences expérimentales. L'éclosion, à ces époques ou à partir d'elles, d'une « culture » éblouissante grâce à l'apparition multiple d'hommes de génie, semble confirmer évidemment l'impression trompeuse d'un affranchissement et d'un progrès, bref d'une « grande époque », alors qu'en réalité il n'y a là qu'une compensation sur un plan inférieur, laquelle ne peut pas ne point se produire quand le plan supérieur est abandonné.

Le Ciel une fois fermé et l'homme pratiquement installé à la place de Dieu, on a perdu, virtuellement ou effectivement, les mesures objectives des choses ; on les a remplacées par des mesures subjectives, des pseudo-mesures tout humaines et conjecturales, et on s'est engagé ainsi dans un mouvement qui ne peut s'arrêter, puisque, les mesures célestes et sta-

tiques faisant défaut, il n'y a plus aucune raison qu'il s'arrête, si bien qu'on en vient à remplacer finalement les mesures humaines par des mesures infra-humaines, jusqu'à l'abolition même de la notion de vérité. Les circonstances atténuantes de tout cela, — car il y en a toujours pour certains individus, tout au moins, — c'est qu'au bord de chaque nouvelle chute, l'ordre encore existant présente un maximum d'abus et de corruptions, en sorte que la tentation de préférer une erreur apparemment propre à une vérité extérieurement salie est particulièrement forte ; dans les civilisations traditionnelles, l'élément mondain fait tout pour compromettre les principes aux yeux de la majorité, qui n'est elle-même que trop portée vers une mondanité, non pas aristocratique et enjouée, mais lourde et pédante ; ce n'est pas le peuple qui est la victime de la théocratie, c'est au contraire la théocratie qui est la victime, d'abord des mondains aristocratiques et ensuite du peuple séduit, puis révolté (1). Ce que d'aucuns appellent le « sens de l'Histoire » n'est que la loi de la pesanteur.

Affirmer que les mesures de l'homme ancien étaient célestes et statiques, revient à dire que cet homme vivait encore « dans l'espace » : le temps n'était que la contingence qui rongeait les choses et en face de laquelle les valeurs pour ainsi dire « spatiales », c'est-à-dire permanentes parce que définitives, devaient s'imposer toujours à nouveau. L'espace

1. Les monarques européens du XIXe siècle firent des efforts quasi désespérés pour endiguer la marée montante de la démocratie, dont ils étaient devenus déjà, partiellement et malgré eux, des représentants ; efforts vains en l'absence du poids opposé qui seul eût pu rétablir la stabilité, et lequel n'est autre que la religion, *seule source de légitimité et de force des princes*. On luttait pour le maintien d'un ordre en principe religieux, et on représentait cet ordre sous des formes qui le désavouaient ; les costumes même des rois, et toutes les autres formes dans lesquelles ils vivaient, criaient le doute, le « neutralisme » spirituel, la mise en veilleuse de la foi, la mondanité bourgeoise *et* terre-à-terre. Cela était vrai déjà, à un moindre degré, au XVIIIe siècle, où l'art vestimentaire, l'architecture et l'artisanat exprimaient, sinon des tendances démocratiques, du moins une mondanité sans grandeur et étrangement doucereuse ; à cette incroyable époque, tous les hommes avaient l'air de laquais, — les nobles d'autant plus qu'ils étaient nobles, — et une pluie de poudre de riz semblait s'être abattue sur un monde de rêve ; dans cet univers à moitié gracieux et à moitié méprisable de marionnettes, la Révolution, qui ne fit que profiter d'un suicide préalable de l'esprit religieux et de la grandeur, ne pouvait pas ne point éclater ; le monde des perruques était par trop irréel. Des remarques analogues s'appliquent — avec les atténuations qu'exigent des conditions encore éminemment différentes — à la Renaissance et même à la fin du Moyen Age ; les causes de la glissade vers le bas sont toujours les mêmes au regard des valeurs absolues.

symbolise l'origine et l'immutabilité ; le temps est la déchéance qui éloigne de l'origine tout en nous conduisant aussi vers le Messie, le grand Libérateur, et la rencontre avec Dieu. En rejetant ou en perdant les mesures célestes, l'homme est devenu la victime du temps : en inventant les machines qui dévorent la durée, l'homme s'est arraché à la paix de l'espace et s'est jeté dans un tourbillon sans issue.

La mentalité contemporaire cherche en effet à tout réduire à des catégories temporelles : une œuvre d'art, une pensée, une vérité n'ont de valeur, non en elles-mêmes et en dehors de toute classification historique, mais uniquement par le temps dans lequel on les situe à tort ou à raison ; tout est considéré comme l'expression d'un « temps », non d'une valeur intemporelle et intrinsèque, ce qui est tout à fait conforme au relativisme moderne, à ce psychologisme ou biologisme destructeur des valeurs essentielles (1). Cette philosophie tire le maximum d'originalité de ce qui, pratiquement, n'est pas autre chose que la haine de Dieu ; mais comme il est impossible d'injurier directement un Dieu auquel on ne croit pas, on l'injurie indirectement à travers les lois naturelles (2) et on va jusqu'à dénigrer la forme même de l'homme et son intelligence, celle avec laquelle on pense et on injurie. On n'échappe cependant pas à la Vérité

1. On fait la « psychanalyse » d'un scolastique par exemple, ou même d'un Prophète, afin de « situer » leur doctrine, — inutile de souligner le monstrueux orgueil qu'implique une semblable attitude, — et on décèle avec une logique toute machinale et parfaitement irreelle les « influences » que cette doctrine aurait subie ; on n'hésite pas à attribuer, ce faisant, à des saints toutes sortes de procédés artificiels, voire frauduleux, mais on oublie évidemment, avec une satanique inconséquence, d'appliquer ce principe à soi-même et d'expliquer sa propre position — prétendument « objective » — par des considérations psychanalytiques ; bref, on traite les sages comme des malades et on se prend pour un dieu. Dans le même ordre d'idées, on affirme sans vergogne qu'il n'y a pas d'idées premières : qu'elles ne sont dues qu'à des préjugés d'ordre grammatical, — donc à la stupidité des sages qui en ont été dupes, — et qu'elles n'ont eu pour effet que de stériliser « la pensée » durant des millénaires, et ainsi de suite ; il s'agit d'énoncer un maximum d'absurdité avec un maximum de subtilité. Comme sentiment de plénitude, il n'y a rien de tel que la conviction d'avoir inventé a poudre ou posé sur la pointe l'œuf de Christophe Colomb.

2. Nous ne savons plus quel auteur contemporain a écrit que la mort est quelque chose d'« un peu bête », mais cette petite impertinence est en tout cas un exemple caractéristique de la mentalité dont il s'agit ; du même esprit — ou du même goût — procède la remarque, lue il y a quelque temps, qu'un tel a péri dans un « accident imbécile ». C'est toujours la nature, la fatalité, la Volonté de Dieu, la réalité objective, qui est mise au pilori ; c'est la subjectivité qui s'érige en mesure des choses, et quelle subjectivité !

immanente : « Plus il blasphème — dit Maître Eckhart — et plus il loue Dieu ».

Nous avons parlé plus haut du passage de l'objectivité à la subjectivité réflexive — phénomène signalé par Maritain — tout en soulignant le caractère ambigu de cette évolution. Le résultat fatal de la « réflexivité » devenue hypertrophie est une inflation verbale qui fait qu'on est de moins en moins sensible à la valeur objective des formulations idéelles ; on a pris l'habitude de tout « classer », à tort et à travers, dans une longue série de catégories superficielles et souvent imaginaires, si bien qu'on méconnaît les vérités les plus décisives — et intrinsèquement les plus évidentes — parce qu'on les fait entrer conventionnellement dans du « déjà vu », sans se dire du reste que « voir » n'est pas forcément synonyme de « comprendre » ; un Jacob Boehme, c'est de la théosophie, donc « tournons la page ». Ces habitudes empêchent de distinguer la « vision vécue » du sage d'avec la virtuosité mentale du « penseur » profane ; on ne voit partout plus que de la « littérature », et qui plus est, de la littérature de tel « temps ». Mais la vérité n'est de toute évidence pas une affaire personnelle ; les arbres fleurissent et le soleil se lève sans que nul ne demande qui les a tirés du silence ou des ténèbres, et les oiseaux qui chantent n'ont pas de nom.

Au moyen âge, il n'y a encore que deux ou trois types de grandeur : le saint et le héros, aussi le sage, puis sur une moindre échelle et comme par reflet le pontife et le prince ; le « génie » et l'« artiste », ces grandeurs de l'univers laïque, ne sont pas encore nés. Les saints et les héros sont comme les apparitions terrestres des astres, ils remontent après leur mort au firmament, à leur place éternelle ; ce sont presque de purs symboles, des signes spirituels qui ne se sont détachés que provisoirement de l'iconostase céleste dans lequel ils étaient enchâssés dès la création du monde.

* * *

La science moderne, avec sa course vertigineuse — en progression géométrique — vers un gouffre dans lequel elle s'enfonce comme une voiture sans frein, est un autre exemple

de cette perte de l'équilibre « spatial » propre aux civilisations contemplatives et encore stables. Nous blâmons cette science, — et nous ne sommes certes ni le premier ni le seul à le faire, — non en tant qu'elle étudie tel domaine fragmentaire dans les limites de sa compétence, mais en tant qu'elle prétend en principe à la connaissance totale et qu'elle hasarde des conclusions qui exigeraient des connaissances suprasensibles et proprement intellectives qu'elle rejette de parti pris ; en d'autres termes, les fondements de cette science sont faux parce que, au point de vue « sujet », elle remplace l'Intellect et la Révélation par la raison et l'expérience, — comme s'il n'était pas contradictoire de prétendre à la totalité sur une base empirique, — et qu'au point de vue « objet », elle remplace la Substance par la seule matière tout en niant le Principe universel ou en le réduisant à la matière ou à quelque pseudo-absolu dépourvu de tout caractère transcendant.

A toutes les époques et dans tous les pays il y a eu des révélations; des religions, des sagesses ; la tradition fait partie de l'homme comme lui fait partie de la tradition. La Révélation est sous un certain rapport l'infaillible intellection de la collectivité totale, en tant que celle-ci est devenue providentiellement le réceptacle d'une manifestation de l'Intellect universel ; la source de cette intellection est, non la collectivité comme telle, bien entendu, mais l'Intellect universel ou divin en tant qu'il s'adapte aux conditions de telle collectivité intellectuelle et morale, qu'il s'agisse d'un groupe ethnique ou d'un groupe déterminé par des conditions mentales plus ou moins particulières. Dire que la Révélation est « surnaturelle » signifie, non qu'elle est contraire à la nature en tant que celle-ci peut représenter par extension tout ce qui est possible à un niveau quelconque de la réalité, mais qu'elle ne relève pas du niveau auquel s'applique habituellement — à tort ou à raison — l'épithète de « naturel » ; ce niveau « naturel » n'est autre que celui des causes physiques, donc des phénomènes sensibles et psychiques en tant qu'ils se rapportent à ces causes.

S'il n'y a pas lieu de blâmer la science moderne en tant qu'elle étudie tel domaine dans les limites de sa compétence, — l'exactitude et l'efficacité de ses résultats en font foi, — il

faut ajouter cette réserve importante : le principe, l'étendue et le développement d'une science ou d'un art est fonction de la Révélation et des exigences de la vie spirituelle, sans oublier celles de l'équilibre social ; il est absurde de revendiquer des droits illimités pour une chose en soi contingente, telle que la science ou l'art. En n'admettant aucune possibilité de connaissance sérieuse en dehors de son propre fief, la science moderne, nous l'avons dit, revendique la connaissance exclusive et totale, tout en se voulant empiriste et adogmatique, ce qui, répétons-le également, est une contradiction flagrante ; rejeter tout « dogmatisme » et tout « apriorisme », c'est simplement ne pas se servir de toute son intelligence.

La science est censée nous renseigner, non seulement sur ce qui est dans l'espace, mais aussi sur ce qui est dans le temps ; quant au premier genre de savoir, nul ne conteste que la science occidentale a accumulé une quantité énorme de constatations, mais pour ce qui est du second genre, qui devrait nous révéler ce que contiennent les abîmes de la durée, la science est plus ignorante que n'importe quel chamane sibérien, qui au moins peut se référer à une mythologie, donc à un symbolisme adéquat. Certes, il y a de la distance entre le savoir physique — forcément restreint — d'un chasseur primitif et celui d'un physicien moderne, mais mesurée à l'étendue des choses connaissables, cette distance n'est que d'un millimètre.

Mais l'exactitude même de la science moderne, ou de certaines de ses branches, se trouve gravement menacée — et d'une manière assez imprévue — par l'intrusion de la psychanalyse, voire du « surréalisme » et d'autres formes de l'irrationnel érigé en système, ou de l'existentialisme qui, lui, n'est pas de l'irrationnel, mais de l'inintelligent, à rigoureusement parler (1) ; le rationnel exclusif ne peut pas ne pas provoquer de telles interférences, du moins en ses points vulnérables tels que la psychologie ou l'interprétation psychologique — ou « psychologisante » — des phénomènes qui lui échappent par définition.

Il n'est pas étonnant qu'une science issue de la chute — ou

1. C'est-à-dire en appliquant les normes intellectuelles qui s'imposent ci puisqu'il s'agit de « philosophie ».

de l'une des chutes — et de l'illusoire redécouverte du monde sensible soit aussi la science du seul sensible, ou du virtuellement sensible (1), et qu'elle nie tout ce qui dépasse ce domaine, qu'elle nie par conséquent Dieu, l'au-delà et l'âme (2), y compris *a fortiori* le pur Intellect, qui précisément est capable de connaître tout ce qu'elle rejette ; pour les mêmes raisons, elle nie aussi la Révélation qui, elle, rétablit le pont rompu par la chute. Selon les observations de la science expérimentale, le ciel bleu qui s'étend au-dessus de nous est, non pas un monde de béatitude, mais une illusion d'optique due à la réfraction de la lumière dans l'atmosphère, et à ce point de vue-là, on a évidemment raison de nier que le séjour des bienheureux se trouve là-haut ; mais on aurait grandement tort de nier que l'association d'idées entre le ciel visible et le Paradis céleste résulte de la nature des choses et non de l'ignorance et de la naïveté mêlée d'imagination et de sentimentalité, car le ciel bleu est un symbole direct et partant adéquat des degrés supérieurs — et suprasensoriels — de l'Existence ; il est même une lointaine réverbération de ces degrés, et il l'est forcement du moment qu'il est réellement un symbole, consacré par les Ecritures sacrées et l'intuition unanime des peuples (3). Ce caractère de symbole est si concret et si efficace que les manifestations célestes, quand elles se produisent dans notre monde sensible, « descendent » sur terre et « remontent » au Ciel ; le symbolisme sensible est fonction de la réalité suprasensible qu'il reflète. Les années-lumière et la relativité du rapport espace-temps n'ont absolument rien à voir dans la question — parfaitement « exacte » et « positive » — du symbolisme des apparences et de sa connexion à la fois analogique et ontologique avec les ordres célestes ou angéliques ; que le symbole lui-même puisse n'être qu'une illusion d'optique n'enlève rien à son exactitude ni à son efficacité, car toute apparence, y compris celle de l'espace et des galaxies, n'est à rigoureusement parler qu'une illusion créée par la relativité.

1. Cette nuance s'impose parce qu'on objectera que la science opère avec des éléments qui échappent à nos sens.

2. Nous disons, non que tous les savants nient ces réalités, mais que la science les nie, ce qui est tout différent.

3. Qui dit « symbole », dit « participation » ou « aspect », quelles que soient les différences de niveau.

La science moderne a eu pour effet, entre autres, de blesser mortellement la religion, en posant concrètement des problèmes que seul l'ésotérisme peut résoudre, et que rien ne résout en fait puisque l'ésotérisme n'est pas écouté, et l'est moins que jamais. En face de ces problèmes nouveaux, la religion est désarmée, et elle emprunte maladroitement et en tâtonnant les arguments de l'adversaire, ce qui l'oblige à fausser insensiblement sa propre perspective et à se renier de plus en plus ; sa doctrine n'est pas atteinte, certes, mais les fausses opinions empruntées à ses négateurs la rongent sournoisement « de l'intérieur », témoin l'exégèse moderniste, l'aplatissement démagogique de la liturgie, le darwinisme teilhardien, les « prêtres ouvriers », et l'« art sacré » d'obédience surréaliste et « abstraite ». Les découvertes scientifiques ne prouvent rien contre les positions traditionnelles de la religion, bien entendu, mais personne n'est là pour le montrer ; trop de croyants estiment au contraire que c'est à la religion de « secouer la poussière des siècles », c'est-à-dire de se « libérer » de tout ce qui fait — ou manifeste — son essence ; l'absence de connaissances métaphysiques ou ésotériques d'une part et la force suggestive émanant des découvertes scientifiques et aussi des psychoses collectives d'autre part, font de la religion une victime presque sans défense, une victime refusant même dans une large mesure d'utiliser les arguments dont elle dispose. Il serait pourtant facile, au lieu de glisser dans les erreurs d'autrui, de démontrer que le monde fabriqué par le scientisme tend partout à faire du moyen une fin et de la fin un moyen, et qu'il aboutit, soit à une mystique d'envie, d'amertume et de haine, soit à un matérialisme béat et niveleur ; que la science, bien que neutre en elle-même, — car les faits sont les faits, — est pourtant une semence de corruption et d'anéantissement dans les mains de l'homme qui en moyenne n'a pas une connaissance suffisante de la nature profonde de l'Existence pour pouvoir intégrer — et par là neutraliser — les faits scientifiques dans une vue totale du monde ; que les conséquences philosophiques de la science impliquent des contradictions foncières ; que l'homme n'a jamais été aussi mal connu et aussi mésinterprété qu'à partir du moment où on le passa aux « rayons X » d'une psychologie fondée sur des postulats radicalement faux et contraires à sa nature.

La science moderne se présente dans le monde comme le principal ou le seul facteur de vérité ; selon ce style de certitude, connaître Charlemagne, c'est savoir combien a pesé son crâne et quelle a été sa taille. Au point de vue de la vérité totale, — redisons-le une fois de plus — il vaut mille fois mieux croire que Dieu a créé le monde en six jours et que l'au-delà se situe sous le disque terrestre ou dans le ciel tournant, que de connaître la distance d'une nébuleuse à une autre tout en ignorant que les phénomènes ne font que manifester une Réalité transcendante qui nous détermine de toutes parts et qui donne à notre condition humaine tout son sens et tout son contenu ; aussi les grandes traditions, conscientes de ce qu'un savoir prométhéen mènerait à la perte de la vérité essentielle et salvatrice, n'ont-elles jamais prescrit ni encouragé cette accumulation de connaissances tout extérieures et, en fait, mortelles pour l'homme. On affirme couramment que telle ou telle prouesse scientifique « fait honneur au genre humain », et autres niaiseries de ce genre, comme si l'homme faisait honneur à sa nature autrement qu'en se dépassant, et comme s'il se dépassait ailleurs que dans la conscience d'absolu et dans la sainteté.

De l'avis de la plupart de nos contemporains, la science expérimentale se justifie par ses résultats, qui sont en effet éblouissants à un certain point de vue fragmentaire ; mais on perd volontiers de vue, non seulement le fait qu'en définitive les mauvais résultats l'emportent sur les bons, mais aussi la dévastation spirituelle que comporte le scientisme *a priori* et par sa nature même, dévastation que les résultats positifs — toujours extérieurs et partiels — ne sauraient compenser. En tout état de cause, c'est presque de la témérité, de nos jours, d'oser rappeler la parole la plus oubliée du Christ : « Que sert-il à l'homme de gagner le monde entier s'il vient à perdre son âme ? »

* * *

Si l'incroyant se révolte à l'idée que tous ses actes seront pesés, qu'il sera jugé et éventuellement condamné par un Dieu qui lui échappe, qu'il devra expier ses fautes et même simplement son péché d'indifférence, c'est parce qu'il n'a

pas le sens de l'équilibre immanent ni celui de la majesté de l'Existence, et de l'état humain en particulier. Exister n'est pas peu de chose ; la preuve, c'est que nul ne saurait tirer du néant un seul grain de poussière ; et de même, la conscience n'est pas rien ; nous ne saurions en donner une parcelle à un objet inanimé. L'hiatus entre le néant et le moindre objet est absolu, et c'est là au fond l'absoluité de Dieu (1).

Ce qu'il y a d'atroce chez ceux qui affirment que « Dieu est mort » ou même « enterré » (2), c'est qu'ils se mettent par là forcément à la place de ce qu'ils nient : qu'ils le veuillent ou non, ils remplissent psychologiquement le vide laissé par la notion de Dieu, ce qui leur confère provisoirement — et paradoxalement — une fausse supériorité et même une sorte de pseudo-absoluité, ou une sorte de faux réalisme aux allures altières et glaciales, et faussement modestes au besoin. Du coup, leur existence — et celle du monde — est terriblement seule en face du vide laissé par le « Dieu inexistant » (3) ; c'est le monde et c'est eux-mêmes — eux, cerveaux du monde ! — qui désormais supportent tous le poids de l'Etre universel au lieu de pouvoir s'y reposer comme l'exige la nature humaine et avant tout la vérité. Leur pauvre existence individuelle, — non l'Existence comme telle en tant qu'ils y participent et qui leur paraît d'ailleurs « absurde » dans la mesure où ils en ont une idée (4), — leur existence est condamnée à une sorte de divinité, ou plutôt à un simulacre de divinité, d'où cette apparence de supériorité dont nous avons parlé, cette aisance marmoréenne qui se combine volontiers avec une charité pétrie d'amertume et dressée au fond contre Dieu.

L'isolement factice dont il s'agit explique du reste la mystique du « néant » et de l'« angoisse » et aussi l'étonnante

1. Rappelons que Dieu en tant que Sur-Etre, ou Soi supra-personnel, est absolu en un sens intrinsèque, tandis que l'Etre ou la Personne divine est extrinsèquement absolu, c'est-à-dire qu'il l'est par rapport à sa manifestation ou aux créatures, mais non en soi, ni pour l'Intellect qui « pénètre les profondeurs de Dieu ».

2. Il est des Catholiques qui n'hésitent pas à en penser autant des Pères grecs et des scolastiques, sans doute pour compenser un certain « complexe d'infériorité ».

3. En réalité, Dieu n'est pas non plus « existant », en ce sens qu'il ne saurait se réduire à l'existence des choses. Il faudrait dire, pour spécifier que cette réserve n'indique rien de privatif, que Dieu est « non-inexistant ».

4. Cette idée se réduit à la perception du monde et des choses, elle est donc tout à fait indirecte.

recette de l'action libératrice, voire de l'« engagement » : privé de l'« existenciation » divine ou croyant l'être, l'homme doit la remplacer, sous peine de s'écrouler dans son propre néant, par un succédané d'« existence », à savoir précisément l'action « engagée » (1). Mais tout cela n'est au fond qu'une capitulation imaginative et sentimentale devant la machine : puisque la machine n'a de valeur que par ce qu'elle produit, l'homme n'existe que par ce qu'il fait, non par ce qu'il est ; or l'homme défini par l'action n'est plus un homme, mais un castor ou une fourmi.

Dans le même ordre d'idées, il faut signaler le besoin de faux absolus sur tous les plans, d'où le sot dramatisme des artistes modernes ; l'homme ancien, qui avait le sens de la relativité des valeurs et qui mettait chaque chose à sa place, apparaît alors comme médiocre, « complaisant » et hypocrite. La ferveur mystique qui est dans la nature humaine est détournée de ses objets normaux et absurdement dilapidée ; on la met dans une nature morte ou dans une pièce de théâtre, si ce n'est dans les trivialités qui caractérisent le règne de la machine et de la masse.

Indépendamment de l'athéisme doctrinal et des spécialités culturelles, l'homme moderne se meut dans le monde comme si l'Existence n'était rien ou comme s'il l'avait inventée ; elle est pour lui chose banale comme la poussière sous ses pieds, — d'autant qu'il n'a plus conscience du Principe à la fois transcendant et immanent, — et il en dispose avec assurance et inadvertance dans une vie désacralisée, donc devenue insignifiante. Tout est conçu à travers un tissu de contingences, de relations, de préjugés ; nul phénomène n'est plus considéré en soi, dans son être, et saisi à sa racine ; le contingent a usurpé le rang de l'absolu ; l'homme ne raisonne plus guère qu'en fonction de son imagination faussée par les idéologies d'une part et par l'ambiance factice d'autre part. Or les doctrines eschatologiques, avec tout ce qu'elles ont d'excessif pour la sensibilité de ceux qui n'ont pour Evangile

1. On oublie que les sages ou les philosophes qui ont déterminé la vie intellectuelle des siècles ou des millénaires — nous ne parlons pas des Prophètes — n'étaient nullement « engagés », ou plutôt, que leur « engagement » était dans leur œuvre, ce qui est pleinement suffisant ; penser le contraire, c'est vouloir réduire l'intelligence ou la contemplation à l'action, ce qui est bien dans la ligne existentialiste.

que leur matérialisme et leur dissipation et dont la vie n'est qu'une fuite devant Dieu, donnent la mesure de la situation cosmique de l'homme ; ce que les Révélations veulent de nous et ce que le Ciel nous impose ou nous inflige, c'est ce que nous sommes en réalité, sinon à notre propre avis ; nous le savons au fond de nous-mêmes, pour peu que nous nous dégagions de la monstrueuse accumulation d'images fausses qui s'est installée dans notre esprit. Il faudrait redevenir capables de saisir la valeur de l'existence et, dans la multitude des phénomènes, le sens de l'homme ; il faudrait retrouver les mesures du réel. Nos réactions envers les eschatologies traditionnelles — ou envers celle qui nous concerne — donnent la mesure de notre compréhension de l'homme.

Il y a dans l'homme quelque chose qui peut concevoir l'Absolu et même l'atteindre et qui, par conséquent, est absolu. En partant de cette donnée, on peut mesurer toute l'aberration de ceux qui trouvent tout naturel d'avoir le droit ou la chance d'être homme, mais qui veulent l'être en dehors de la nature intégrale de l'homme et en dehors des attitudes qu'elle implique. Bien entendu, la possibilité paradoxale de la nier fait également partie de cette nature, — car être homme, c'est être libre dans le sens du « relativement absolu », — de la même manière que c'est une possibilité humaine d'accepter l'erreur ou de se jeter dans un abîme.

Nous avons dit que les « incroyants » n'ont plus le sens ni du néant ni de l'existence, qu'ils ne connaissent plus le prix de celle-ci et ne la regardent jamais par rapport au néant dont elle se détache miraculeusement. Les miracles proprement dits ne sont en somme que des variantes particulières de ce miracle initial — et partout présent — qu'est le fait d'exister ; le miraculeux et le divin sont partout ; c'est l'esprit humain qui est absent.

Il n'y a, au fond, que trois miracles : l'existence, la vie, l'intelligence ; avec celle-ci, la courbe jaillie de Dieu se referme sur elle-même, tel un anneau qui en réalité n'est jamais sorti de l'Infini.

* * *

Quand on confronte le monde moderne avec les civilisations traditionnelles, il ne s'agit pas simplement de chercher

de chaque côté les biens et les maux ; comme il y a du bien et du mal partout, il s'agit essentiellement de savoir de quel côté se trouve le moindre mal. Si quelqu'un nous dit qu'il y a, en dehors de la tradition, tel ou tel bien, nous répondons : sans doute, mais il faut choisir le bien le plus important, et c'est forcément la tradition qui le représente ; et si on nous dit qu'il y a dans la tradition tel ou tel mal, nous répondons : sans doute, mais il faut choisir le moindre mal, et c'est encore la tradition qui le comporte. Il est illogique de préférer un mal qui comporte quelques biens, à un bien qui comporte quelques maux.

Certes, se borner à admirer les mondes traditionnels c'est encore s'arrêter à un point de vue fragmentaire, car toute civilisation est une « épée à double tranchant » ; elle n'est un bien total que par ses éléments invisibles qui la déterminent positivement. A certains égards, toute société humaine est mauvaise ; si on lui enlève tout caractère transcendant, — ce qui revient à la déshumaniser puisque ce caractère est essentiel à l'homme tout en dépendant d'un consentement libre, — on enlève du même coup à la société toute sa raison d'être, et il ne reste plus qu'un tas de fourmis, nullement supérieur à tout autre tas de fourmis puisque les besoins vitaux et par conséquent le droit à la vie restent partout les mêmes, qu'il s'agisse d'hommes ou d'insectes. C'est une erreur des plus pernicieuses de croire, premièrement que la collectivité humaine comme telle représente une valeur inconditionnelle, et deuxièmement, que le bien-être de cette collectivité représente une telle valeur ou une telle fin de soi.

Les civilisations traditionnelles, en tant que faits sociaux et à part leur valeur intrinsèque, — mais il n'y a là pas de délimitation rigoureuse, — sont malgré leurs imperfections inévitables des digues dressées contre la marée montante de la mondanité, de l'erreur, de la subversion, de la chute sans cesse renouvelée ; cette chute est de plus en plus envahissante, mais elle sera vaincue à son tour par l'irruption finale du feu divin, ce feu dont les traditions étaient déjà des cristallisations terrestres. Rejeter les cadres traditionnels à cause des abus humains revient à admettre que les fondateurs de religion ne savaient pas ce qu'ils faisaient, et aussi que les abus ne sont pas dans la nature humaine, qu'ils sont donc

évitables même dans des sociétés comptant des millions d'hommes, et qu'ils sont évitables grâce à des moyens purement humains, ce qui est bien la contradiction la plus flagrante qui se puisse imaginer.

* * *

En un certain sens, le péché d'Adam fut un péché de curiosité. *A priori*, Adam voyait les contingences sous le rapport de leur rattachement à Dieu et non en elles-mêmes. Ce qui est considéré sous ce rapport, est au delà du mal ; or désirer voir la contingence en elle-même, c'est désirer voir le mal, et aussi le bien en tant que contraste du mal. Du fait de ce péché de curiosité, — Adam voulait voir l'« envers » de la contingence, — Adam lui-même et le monde entier tombèrent dans la contingence comme telle ; le lien avec la Source divine était rompu, il devenait invisible ; le monde était tout d'un coup extérieur à Adam, les choses étaient devenues opaques et lourdes, elles étaient comme des fragments inintelligibles et hostiles. Et ce drame se répète toujours à nouveau, dans l'histoire collective comme dans la vie des individus.

Le savoir dépourvu de sens, — celui auquel nous n'avons droit ni de par sa nature, ni de par notre capacité, ni par conséquent de par notre vocation, — ce savoir n'enrichit pas, il appauvrit. Adam était devenu pauvre après avoir pris connaissance de la contingence comme telle, de la contingence en tant que limite (1). Il faut nous méfier de la fascination que peuvent exercer sur nous les abîmes ; il est dans la nature des impasses cosmiques de séduire et de vampiriser ; le courant des formes ne veut pas que nous lui échappions. Les formes peuvent être des pièges comme elles peuvent être des symboles et des clefs : la beauté peut enchaîner aux formes comme elle peut être une porte vers l'informel.

Ou encore, à un point de vue quelque peu différent : le péché d'Adam, c'est en somme d'avoir voulu superposer

1. Un *hadîth* dit : « Je me réfugie auprès de Dieu devant une science qui ne me sert à rien », et un autre : « C'est un des titres de noblesse du *muslim* de ne pas s'occuper de ce qui ne le regarde pas. » Il faut rester dans l'innocence primordiale, ne pas vouloir connaître l'Univers en détail. Cette soif de savoir — le Bouddha l'a dit — retient l'homme dans le *samsâra*.

quelque chose à l'existence, qui était de la béatitude ; Adam perdit par là cette béatitude et s'engouffra dans le tourbillon inquiet et décevant des choses surajoutées (1). Au lieu de se reposer dans l'immuable pureté de l'Existence, l'homme déchu est entraîné dans la sarabande des choses existantes, qui étant des accidents sont trompeuses et périssables. Dans le cosmos chrétien, la Sainte Vierge est l'incarnation de cette pureté nivéenne ; elle est inviolable et miséricordieuse comme l'Existence ou la Substance ; Dieu en s'incarnant a emmené avec lui l'Existence, qui est comme son trône ; il s'est fait précéder par elle et est venu au monde par elle. Dieu ne peut entrer dans le monde qu'à travers l'Existence vierge.

* * *

Le problème de la chute évoque celui de cette théophanie universelle qu'est le monde. La chute n'est qu'un chaînon particulier de ce processus ; elle n'est d'ailleurs pas présentée partout comme une « faute », mais prend dans certains mythes la forme d'un événement étranger à la responsabilité humaine ou angélique. S'il y a un cosmos, une manifestation universelle, il doit y avoir aussi une chute ou des chutes, car qui dit « manifestation », dit « autre que Dieu » et « éloignement ».

Sur terre, le soleil divin est voilé ; il en résulte que les mesures des choses sont relatives, que l'homme peut se donner pour ce qu'il n'est pas, et que les choses peuvent apparaître comme ce qu'elles ne sont pas ; mais une fois le voile déchiré, lors de cette naissance qu'est la mort, le Soleil divin apparaît ; les mesures deviennent absolues ; les êtres et les choses deviennent ce qu'ils sont et suivent les voies de leur véritable nature.

Ce n'est pas à dire que les mesures divines n'atteignent pas notre monde, mais elles sont comme « filtrées » par sa carapace existentielle, et d'absolues qu'elles étaient, elles deviennent relatives, d'où le caractère flottant et indéterminé des choses terrestres. L'astre solaire n'est autre que l'Etre vu à

1. « Vous êtes dominés par le désir de posséder toujours davantage... » (*Koran*, CII, 1).

travers cette carapace ; dans notre microcosme, le soleil est représenté par le cœur (1).

C'est parce que nous vivons à tous égards dans une telle carapace que nous avons besoin — pour savoir qui nous sommes et où nous allons — de cette déchirure cosmique qu'est la Révélation ; et on pourrait faire remarquer à cet égard que l'Absolu ne consent jamais à devenir relatif d'une manière totale et sans interruption.

Dans la chute et ses rebondissements à travers la durée, nous voyons l'élément « absoluité » dévoré finalement par l'élément « contingence » ; il est dans la nature du soleil d'être dévoré par la nuit, comme il est dans la nature de la lumière de « luire dans les ténèbres » et de « ne point être comprise ». De nombreux mythes expriment cette fatalité cosmique, inscrite dans la nature même de ce que nous pouvons appeler le « règne du démiurge ».

Le prototype de la chute n'est autre que le processus de la manifestation universelle lui-même. Qui dit manifestation, projection, « aliénation », sortie, dit aussi régression, réintégration, retour, apocatastase ; l'erreur des matérialistes, — quelles que soient les subtilités au moyen desquelles ils entendent dissoudre la notion conventionnelle et déjà « périmée » de la matière — c'est de partir de la matière comme d'une donnée primordiale et stable, alors qu'elle n'est qu'un mouvement, une sorte de contraction transitoire d'une substance en soi inaccessible à nos sens. Notre manière empirique, avec tout ce qu'elle comporte, dérive d'une proto-matière suprasensible et éminemment plastique ; c'est en elle que s'est reflété et « incarné » l'être terrestre primordial, ce qu'énonce dans l'Hindouisme le mythe du sacrifice de

1. Et la lune est le cerveau, qui s'identifie macrocosmiquement — si le soleil est l'Etre — au reflet central du Principe dans la manifestation, reflet susceptible d'« augmentation » et de « diminution » en fonction de sa contingence et partant des contingences cycliques. Ces correspondances sont d'une telle complexité — un même élément pouvant assumer des significations diverses — que nous ne pouvons les signaler qu'en passant. Bornons-nous à relever encore que le soleil représente lui aussi, et forcément l'Esprit divin manifesté, et que c'est à ce titre qu'il doit « diminuer » en se couchant et « augmenter » en se levant ; il donne lumière et chaleur parce qu'il est le Principe, et il se couche parce qu'il n'en est que la manifestation. La lune, dans ce cas, est le reflet périphérique de cette manifestation. Le Christ est le soleil, et l'Eglise est la lune ; « il vous est avantageux que je m'en aille », mais « le Fils de l'homme reviendra... »

Purusha. Sous l'effet de la qualité segmentante de cette protomatière, l'image divine s'est brisée et diversifiée ; mais les créatures étaient encore, non des individus qui s'entre-déchirent, mais des états contemplatifs dérivés de modèles angéliques et, à travers eux, de Noms divins, et c'est en ce sens qu'on a pu dire qu'au Paradis les brebis vivaient à côté des lions ; il ne s'agit là que des prototypes « hermaphrodites » — de forme sphérique suprasensorielle — de possibilités divines, issues des qualités de « clémence » et de rigueur », de « beauté » et de « force », de « sagesse » et de « joie ». C'est dans cette hylé protomatérielle qu'eut lieu la création des espèces et celle de l'homme ; création semblable à la « cristallisation subite d'une solution chimique sursaturée » (1) ; après la « création d'Eve » — la bipolarisation de l' « androgyne » primordial — eut lieu la « chute », à savoir l'« extériorisation » du couple humain, laquelle entraîna à sa suite — puisque dans la protomatière subtile et lumineuse tout était lié et solidaire — l'extériorisation ou « matérialisation » de toutes les autres créatures terrestres, donc leur « cristallisation » en matière sensible, lourde, opaque et mortelle.

Nous ne nous souvenons pas dans quel texte traditionnel nous avons lu que le corps humain, et même le corps vivant tout court, est comme la moitié d'une sphère ; toutes nos facultés et mouvements regardent et tendent vers un centre perdu — que nous sentons comme « devant » nous — mais retrouvé symboliquement, et indirectement, dans l'union sexuelle. Mais le résultat n'est qu'un douloureux renouvellement du drame : une nouvelle entrée de l'esprit dans la matière. Le sexe opposé n'est qu'un symbole : le vrai centre est caché en nous-mêmes, dans le cœur-intellect. La créature reconnaît quelque chose du centre perdu dans son partenaire ; l'amour qui en résulte est comme une ombre lointaine de l'amour de Dieu, et de la béatitude intrinsèque de Dieu ; c'est aussi une ombre de la connaissance qui brûle les formes, et qui unit et délivre.

Tout le processus cosmogonique se retrouve, d'une façon statique, dans l'homme : nous sommes faits de matière, c'est-

1. Expression qu'employa Guénon en parlant de la réalisation de l'« Identité suprême ». Il est plausible que la déification ressemble — en direction inverse — à son antipode, la création.

à-dire de densité sensible et de « solidification », mais au centre de notre être se trouve la réalité suprasensible et transcendante, qui est à la fois infiniment fulgurante et infiniment paisible. Croire que la matière est l'« alpha » par lequel tout a commencé, revient à affirmer que notre corps est le début de notre âme, donc que l'origine de notre *ego*, de notre intelligence, de nos pensées est dans nos os, nos muscles, nos organes ; en réalité, si Dieu est l'« oméga », il est nécessairement aussi l'« alpha », sous peine d'absurdité. Le cosmos est un « message de Dieu à Lui-même par lui-même », comme diraient les Soufis, et Dieu est « le Premier et le Dernier » et non le Dernier seulement. Il y a une sorte d'« émanation », mais celle-ci est strictement discontinue à cause de la transcendance du Principe et de l'incommensurabilité essentielle des degrés de réalité ; l'émanationnisme, au contraire, postule une continuité qui affecterait le Principe en fonction de la manifestation. On a dit que l'univers visible est une explosion et par conséquent une dispersion à partir d'un centre mystérieux ; ce qui est certain, c'est que l'Univers total, qui dans sa majeure partie nous est invisible par principe et non *de facto* seulement, décrit un tel mouvement — symboliquement parlant — pour aboutir au point mort de son expansion ; ce point est déterminé, d'abord par la relativité en général et ensuite par la possibilité initiale du cycle dont il s'agit. L'être vivant lui-même ressemble à une explosion cristallisée, si l'on peut dire ; c'est comme si elle s'était cristallisée de frayeur devant Dieu.

* * *

S'étant fermé lui-même l'accès du Ciel et ayant répété à plusieurs reprises — et dans des cadres plus restreints — la chute initiale, l'homme a fini par perdre l'intuition de tout ce qui le dépasse et du même coup, il est devenu inférieur à sa propre nature, car on ne peut être pleinement homme que par Dieu, et la terre n'est belle que par son lien avec le Ciel. Même si l'homme est encore croyant, il oublie de plus en plus ce que veut la religion au fond : il s'étonne des calamités de ce monde, sans se douter qu'elles peuvent être des grâces puisqu'elles déchirent — comme la mort — le voile de

l'illusion terrestre et permettent ainsi de « mourir avant de mourir », donc de vaincre la mort.

Bien des gens s'imaginent que le purgatoire ou l'enfer est pour ceux qui ont tué, volé, menti, forniqué, et ainsi de suite, et qu'il suffit de s'être abstenu de ces actions pour mériter le Ciel ; en réalité, l'âme va au feu pour ne pas avoir aimé Dieu, ou pour ne pas l'avoir aimé suffisamment ; on le comprendra si l'on se souvient de la Loi suprême de la Bible : aimer Dieu de toutes nos facultés et de tout notre être. L'absence de cet amour (1) n'est pas forcément le meurtre ou le mensonge ou quelque autre transgression, mais c'est forcément l'indifférence (2) ; et celle-ci est la tare la plus généralement répandue, c'est la marque même de la chute. Il est possible que les indifférents (3) ne soient pas des criminels, mais il est impossible qu'ils soient des saints ; c'est eux qui entrent par la « porte large » et marchent sur la « voie spacieuse », et c'est d'eux que dit l'Apocalypse : « Aussi, parce que tu es tiède et que tu n'es ni froid ni chaud, je te vomirai de ma bouche » (4). L'indifférence envers la vérité et envers Dieu est voisine de l'orgueil et ne va pas sans hypocrisie ; son apparente douceur est pleine de suffisance et d'arrogance ; dans cet état d'âme, l'individu est content de soi, même s'il s'accuse de défauts mineurs et se montre modeste, ce qui ne l'engage à rien et renforce au contraire son illusion d'être vertueux. C'est le critère d'indifférence qui permet de surprendre l'« homme moyen » comme « en flagrant délit », de saisir le vice le plus sournois et le plus insidieux pour ainsi dire à la gorge et de prouver à chacun sa pauvreté et sa détresse ; c'est cette indifférence qui est en somme le « péché originel », ou qui le manifeste le plus généralement.

L'indifférence est aux antipodes de l'impassibilité spirituelle ou du mépris des vanités, et aussi de l'humilité. La vraie humilité, c'est savoir que nous ne pouvons rien ajouter

1. Il s'agit, non pas exclusivement d'une *bhakti*, d'une voie affective et sacrificielle, mais simplement du fait de préférer Dieu au monde, quel que soit le mode de cette préférence ; l'« amour » de l'Ecriture englobe par conséquent aussi les voies sapientielles.

2. C'est avec raison que Fénelon a vu dans l'indifférence la plus grave des maladies de l'âme.

3. Les *ghâfilûn* du Koran.

4. III, 16.

à Dieu et que, si nous possédions toutes les perfections possibles et que nous eussions accompli les œuvres les plus extraordinaires, notre disparition n'enlèverait rien à l'Eternel.

La plupart des croyants eux-mêmes sont trop indifférents pour sentir concrètement que Dieu est, non seulement « au-dessus » de nous, « au Ciel », mais aussi « devant » nous, à la fin du monde ou même simplement à la fin de notre vie ; que nous sommes traînés à travers la vie par une force inéluctable et qu'au bout du parcours, Dieu nous attend ; que le monde sera submergé et ravalé un jour par une irruption inimaginable du miraculeux pur, — inimaginable parce que dépassant toutes les expériences et toutes les mesures humaines. L'empirisme humain ne saurait donc en être témoin, pas plus qu'un éphémère ne peut statuer sur l'alternance des saisons ; pour une créature qui serait née à minuit et dont la vie ne durerait qu'un jour, le lever du soleil ne saurait entrer d'une façon quelconque dans la série des sensations habituelles ; l'apparition du disque solaire, qu'aucun phénomène analogue ne laissait prévoir durant la longue nuit, apparaîtrait comme un prodige inouï et apocalyptique. Or c'est ainsi que Dieu viendra. Il n'y aura plus que cette seule venue, cette seule présence, et le monde des expériences en éclatera.

* * *

Chez l'homme marqué par la chute, l'action non seulement l'emporte sur la contemplation, mais l'abolit même ; normalement, l'alternative ne devrait pas se poser, la contemplation n'étant dans sa nature propre ni solidaire de l'action ni opposée à celle-ci ; mais l'homme de la chute n'est précisément pas l'homme « normal » au sens absolu. Nous pourrions dire aussi que sous tel rapport, il y a harmonie entre la contemplation et l'action, et que sous tel autre rapport il y a opposition ; mais celle-ci est alors extrinsèque et tout accidentelle. Il y a harmonie en ce sens que rien ne peut s'opposer par principe à la contemplation — c'est la thèse initiale de la *Bhagavadgîtâ* — et il y a opposition en tant que les plans diffèrent : de même qu'il est impossible de contempler à la fois un objet tout proche et le paysage lointain qui est

derrière, de même il est impossible — sous ce seul rapport — de contempler et d'agir à la fois (1).

L'homme de la chute est l'homme entraîné par l'action et enfermé en elle, et c'est pour cela qu'il est aussi l'homme du péché ; l'alternative morale vient moins de l'action que de l'exclusivisme de l'action, c'est-à-dire de l'individualisme et de son illusoire « exterritorialité » vis-à-vis de Dieu ; l'action devient en quelque sorte autonome et totalitaire, alors qu'elle devrait s'insérer dans un contexte divin, dans un état d'innocence qui ne saurait séparer l'acte de la contemplation.

L'homme de la chute est à la fois comprimé et écartelé par deux pseudo-absolus : le « moi » pesant et la « chose » dissipante, le sujet et l'objet, l'*ego* et le monde. Dès le réveil, le matin, l'homme se souvient qui il est et tout de suite, il pense à telle ou telle chose ; entre l'*ego* et l'objet, il y a un lien, qui est le plus communément l'action, d'où un ternaire qui tient en cette phrase : « Je — fais — ceci » ou, ce qui revient au même : « Je — veux — ceci ». L'*ego*, l'acte et la chose sont pratiquement trois idoles, trois écrans qui cachent l'Absolu ; le sage est celui qui met l'Absolu à la place de ces trois termes : c'est Dieu en lui qui est la Personnalité transcendante et réelle, donc le Principe du « moi » (2) ; l'acte est l'Affirmation de Dieu, au sens le plus large, et l'objet est encore Dieu (3) ; c'est ce que réalise, de la façon la plus directe possible, l'oraison — ou la concentration — quintessentielle, qui englobe, virtuellement ou effectivement, toute la vie et le monde entier ; en un sens plus extérieur et plus général, tout homme

1. C'est ce qu'exprime la tragédie de Hamlet : il y avait là des faits et des actions, et des exigences d'action, mais le héros shakespearien voyait à travers tout cela, il ne voyait que les principes ou les idées ; il s'enfonçait dans les choses comme dans un marais ; leur vanité même, où leur irréalité, l'empêchait d'agir, dissolvait son action ; il avait en face de lui, non tel mal, mais le mal comme tel, et il se brisa devant l'inconsistance, l'absurdité, l'insaisissabilité du monde. La contemplation, ou bien éloigne de l'action en faisant disparaître les objets de l'action, ou bien rend l'action parfaite en faisant apparaître Dieu dans l'agent ; or la contemplativité de Hamlet avait démasqué le monde, mais elle ne s'était pas encore fixée en Dieu ; elle était comme suspendue entre deux plans de réalité. En un certain sens, le drame de Hamlet est celui de la *nox profunda* ; c'est peut-être aussi, en un sens plus extérieur, le drame du contemplatif qui est obligé à l'action, mais qui n'en a pas la vocation ; c'est certainement un drame de la profondeur en face de l'inintelligibilité de la comédie humaine.

2. « Le Christ en moi », comme dirait saint Paul.

3. Ceci correspond au ternaire soufique « l'Invoquant, l'Invocation, l'Invoqué » (*dhâkir, dhikr, Madhkûr*).

doit voir les trois éléments « sujet », acte » et « objet » en Dieu dans la mesure où il en est capable de par ses dons et de par la grâce.

L'homme de la chute est un être fragmentaire, et il y a là pour lui un danger de déviation ; car qui dit fragmentaire, dit déséquilibré, à rigoureusement parler. En termes hindous, on dira que l'homme primordial, *hamsa*, était encore sans caste ; or le *brâhmana* ne correspond pas exactement au *hamsa*, il n'en est que le fragment supérieur, sans quoi il posséderait par définition la qualification plénière du roi-guerrier, du *kshattriya*, ce qui n'est pas le cas ; mais tout *Avatâra* est forcément *hamsa*, de même que tout « libéré vivant », tout *jîvan-mukta*.

Que l'on nous permette d'ouvrir ici une parenthèse. Nous avons souvent parlé de la transcendance « naturellement surnaturelle » de l'Intellect ; or il convient de ne pas perdre de vue que cette transcendance ne peut agir sans entraves qu'à condition d'être encadrée par deux éléments supplémentaires, humain l'un et divin l'autre, à savoir la vertu et la grâce. Par « vertu », nous n'entendons pas les qualités naturelles qui accompagnent forcément un degré élevé d'intellectualité et de contemplativité, mais l'effort conscient et permanent vers la perfection, laquelle est essentiellement effacement, générosité et amour de la vérité ; par « grâce », nous entendons l'aide divine que l'homme doit implorer et sans laquelle il ne peut rien faire, quels que soient ses dons ; car un don ne sert à rien s'il n'est béni par Dieu (1). L'intellect est infaillible en soi, mais le réceptacle humain n'en est pas moins soumis à des contingences qui, sans pouvoir modifier la nature intrinsèque de l'intelligence, peuvent cependant s'opposer à sa pleine actualisation et à la pureté de son rayonnement.

Ceci dit, revenons au problème de l'action. Le processus et le résultat même de la chute se répètent sur une échelle réduite dans tout acte extérieur ou intérieur qui est contraire à l'harmonie universelle, ou à un reflet de cette harmonie, telle une Loi sacrée. L'homme qui a péché, premièrement

1. Dans certaines disciplines, c'est le *guru* qui fait fonction de Dieu, ce qui revient pratiquement au même, eu égard aux données — et aux impondérables — du climat spirituel dont il s'agit.

s'est laissé séduire et deuxièmement n'est plus le même qu'auparavant ; il est comme marqué par le péché, et il l'est forcément, puisque tout acte portera ses fruits ; tout péché est une chute, et par là même « la chute ». En parlant de « péché », nous entendons distinguer un « péché relatif » ou extrinsèque et un « péché absolu » (1) ou intrinsèque, et ensuite un péché d'intention : est « relatif » le péché qui ne s'oppose qu'à telle morale spécifique — telle la polygamie pour les Chrétiens ou le vin pour les Musulmans — mais qui, par le fait même de cette opposition, rejoint pratiquement pour les intéressés le « péché absolu », comme le prouvent les sanctions d'outre-tombe énoncées par les Révélations respectives ; toutefois, certains « péchés relatifs » peuvent devenir légitimes — dans le cadre même de la Loi qui les réprouve — grâce à des circonstances particulières ; c'est le cas du meurtre à la guerre, par exemple. Est « absolu » ou intrinsèque le péché qui est contraire à toutes les morales et exclu dans toutes les circonstances, tel le blasphème, ou le mépris de la vérité ; quant au péché d'intention, il est extérieurement conforme à telle morale, ou à toutes les morales, mais intérieurement opposé à la Nature divine, telle l'hypocrisie. Nous appelons « péché » un acte qui, premièrement s'oppose à la Nature divine sous une forme ou selon un mode quelconque — nous pensons ici aux Qualités divines et aux vertus intrinsèques qui les reflètent — et deuxièmement engendre en principe des souffrances posthumes ; nous disons « en principe », car en fait, la pénitence et les actes positifs d'une part et la divine Miséricorde d'autre part effacent les péchés, ou peuvent les effacer. Nous appelons « morale » une législation sacrée en tant qu'elle ordonne tels actes et prohibe tels autres, quelles que soient par ailleurs la profondeur et la subtilité que peuvent avoir les définitions suivant les doctrines ; cette réserve signifie que l'Inde et l'Extrême-Orient ont de la « transgression » et de la « Loi » des conceptions plus nuancées que l'Occident sémite et européen, en ce sens qu'il est largement tenu compte en Orient de la vertu compensatoire de la connais-

1. Il va sans dire que cet adjectif, qui est ici synonyme de « mortel », n'a qu'une fonction toute provisoire et indicative quand il intervient dans le cadre même de la contingence.

sance, « eau lustrale à nulle pareille », comme disent les Hindous, et que le rôle de l'intention va beaucoup plus loin que ne le conçoivent la plupart des Occidentaux, si bien qu'il peut arriver par exemple qu'un *guru* ordonne, provisoirement et en vue de telle opération d'alchimie spirituelle (1), des actes qui, sans nuire à personne, sont contraires à la Loi (2) ; mais une Législation n'en comporte pas moins une morale, et l'homme comme tel est ainsi fait qu'il distingue à tort ou à raison entre un « bien » et un « mal », c'est-à-dire que sa perspective est forcément fragmentaire et analytique. Du reste, quand nous disons que tels actes sont opposés à la « Nature divine », nous le faisons sous réserve que métaphysiquement rien ne peut s'opposer à cette Nature, ce que l'Islam exprime en affirmant que rien ne saurait sortir de la Volonté divine, même pas le péché (3) ; de telles idées rejoignent les perspectives non-sémitiques, lesquelles insistent toujours fortement sur la relativité des phénomènes et sur la variabilité des définitions suivant les aspects.

C'est cette conception essentielle et quasi informelle du péché qui explique l'absence, dans une tradition restée « archaïque » comme le *Shintô* et partant « inarticulée » dans une large mesure, d'une doctrine élaborée du péché ; les règles de pureté sont les supports d'une vertu primordiale synthétique, supérieure aux actions et censée leur conférer une qualité spirituelle ; alors que les morales sémitiques partent de l'action — en dehors de l'ésotérisme tout au moins — et semblent capter ou même définir la vertu à partir de l'action, la morale shintoïque et les morales analogues (4) partent de la vertu intérieure et globale et ne voient pas dans les actes des cristallisations inconditionnelles ; ce n'est qu'*a posteriori* et en raison de l'influence « extériorisante » du temps que le besoin d'une morale plus analytique a pu se faire sentir.

1. L'Islam n'ignore pas ce point de vue, témoin l'histoire koranique du sage mystérieux scandalisant son disciple par des actes à intention secrète mais extérieurement illégaux.

2. Ou plus précisément aux « prescriptions », telles qu'elles existent dans l'Hindouisme et, en Occident, dans le Judaïsme surtout ; il ne saurait s'agir d'infractions graves à l'ordre public.

3. Ceci, le Christianisme l'admet également, par la force des choses, mais en y mettant moins d'insistance.

4. On pourrait se demander s'il s'agit là encore de « morale » au sens propre, mais c'est là une question de terminologie qui importe peu pour nous, dès lors que nous avons précisé les modes.

Le péché, avons-nous dit, retrace la chute. Mais il n'y a pas que lui qui la retrace dans l'ordre des attitudes et activités humaines ; il y a aussi des facteurs beaucoup plus subtils, en même temps que moins graves, qui interviennent dans la vie bien réglée, et qui sont en connexion avec ce que les Arabes appellent la *barakah* ; ces facteurs assument peut-être de l'importance dans la mesure où le but spirituel est plus élevé. Ils s'agit, sur les plans les plus divers, du choix des choses ou des situations ; de l'intuition de la qualité spirituelle des formes, des gestes; des actes moralement indifférents ; c'est là un domaine qui se trouve en rapport avec le symbolisme, avec l'esthétique, avec le sens des matières, des proportions, des mouvements, bref avec tout ce qui, dans un art sacré, une liturgie, un protocole, a de la signification et de l'importance. A un certain point de vue, cela paraît négligeable, mais cela ne l'est plus du tout quand on songe au « maniement des influences spirituelles » — si cette expression est permise — et qu'on se rend compte qu'il est des formes qui attirent les présences angéliques tandis qu'il en est d'autres qui les repoussent ; dans le même ordre d'idées, nous dirons qu'il y a à côté des obligations, une sorte de politesse à l'égard du Ciel. Les choses ont leurs rapports cosmiques et leurs parfums, et il faut que toute chose garde comme un souvenir du Paradis ; il faut vivre selon les formes et les rythmes de l'innocence primordiale et non selon ceux de la chute. Agir selon la *barakah*, c'est agir en conformité d'une sorte d'« esthétique divine » : c'est une application extérieure du « discernement des esprits » ou de la « science des humeurs » (*ilm el-khawâtîr* en arabe), aussi d'une géométrie et d'une musique à la fois sacrées et universelles. Tout a un sens et tout indique quelque chose ; le sentir et s'y conformer évite bien des erreurs que le seul raisonnement ne saurait prévenir. Sans cette science de la *barakah*, l'art sacré, qui encadre et pénètre toute l'existence humaine dans les civilisations traditionnelles et qui constitue même tout ce qu'on entend de nos jours par « culture », du moins en parlant des traditions — sans cette science des « bénédictions », disons-nous, l'art sacré de toutes les formes de la civilité resteraient inintelligibles et n'auraient aucun sens ni aucune valeur.

Ce qui importe pour l'homme virtuellement libéré de la

chute, c'est de rester dans la sainte enfance. D'une certaine manière, Adam et Eve étaient « enfants » avant la chute et ne sont devenus « adultes » que par elle et après elle ; l'âge adulte reflète en effet le règne de la chute ; la vieillesse, dans laquelle les passions se sont tues, rapproche de nouveau de l'enfance et du Paradis, dans les conditions spirituelles normales tout au moins. Il faut combiner l'innocence et la confiance des tout petits avec le détachement et la résignation des tout vieux ; les deux âges se rencontrent dans la contemplativité, puis dans la proximité de Dieu : l'enfance est « encore » proche de Lui, et la vieillesse l'est « déjà ». L'enfant peut trouver son bonheur dans une fleur, et de même le vieillard ; les extrêmes se touchent, et le cercle spiroïdal se referme dans la Miséricorde.

FRITHJOF SCHUON.

UN PROPOS TRANSCENDANT D'ABÛ YAZÎD AL-BISTÂMÎ

Remarques préliminaires

Le texte que nous présentons appartient à ceux qui concernent directement et explicitement l'expression, chez Abû Yazîd de la « réalisation » de l'état de Soufi au sens rigoureux du terme, c'est à-dire de la « réalisation » de la Connaissance métaphysique suprême. Il est tiré de la somme d'*akhbâr* réunis dans l'œuvre attribuée à as-Sahlajî par M. Badawî et incorporée par lui dans son livre : « *Chaiahâtu-ç-Çûfiyyah* » (« Les propos extatiques des Soufis »), dont le premier volume est consacré à Abû Yazîd al-Bistâmî (Le Caire, 1949). Ce texte, qui dans l'édition de M. Badawî s'étend de la page 138 à la page 141, est le plus important de ceux où Abû Yazîd parle des diverses phases de la réalisation métaphysique, car ces phases sont ici explicitées et parfaitement détaillées.

Le point de départ y est le degré spirituel appelé « Œil de la certitude » (*Aïnu-l-Yaqîn*), ce qui signifie que la connaissance discursive et théorique est déjà dépassée ; il s'agit donc de connaissance intuitive, mais celle-ci n'est pas encore totale ni identifiante entre le « sujet » et l' « objet » ; la dualité subsiste et reste à dépasser. Abû Yazîd commence en effet le « récit » de sa « réalisation » spirituelle en ces termes : « Je regardai mon Seigneur avec l'« œil de la Certitude », La connaissance est immédiate puisqu'elle s'opère par le « regard », c'est-à-dire par l'intuition directe, mais elle est encore duelle puisqu'il y persiste la distinction entre le « Seigneur » et celui qui Le « regarde » ; en outre à ce degré le « regard » part de l'être qui « réalise ». Lorsque la Connaissance sera devenue pleinement immédiate et identifiante toute dualité aura cessé. Mais avant de réaliser cet Etat suprême l'être qui part de la « Certitude » doit parcourir différentes phases transformantes et ce sont ces phases, parcourues par Abû Yazîd, qui sont énoncées ici.

Il s'agit d'ailleurs plus précisément de la relation d'un dialogue suprême entre Abû Yazîd et Allah, événement qui eut lieu dans un langage d'une condition autre qu'humaine, car il est précisé qu'il s'agissait d'une langue produite par la Subtilité divine (*Lisânu-l-Lutf*), ce qui veut dire aussi que le texte que nous en tenons ne peut être qu'une transposition en paroles humaines. Ce dialogue est de fonction opérative. Allah soumet ainsi son adorateur à un examen métaphysique graduel de forme dialectique, consistant en questions et réponses, qui est accompagné d'un renouvellement progressif des facultés contemplatives et des qualifications ontologiques. La Connaissance s'opérera toujours par le « regard », mais à celui d'Abû Yazîd vers son Seigneur répondra le « Regard » d'Allah, et à chaque « Regard » divin s'opérant par l'« Œil » d'un Attribut Abû Yazîd franchit un nouveau degré dans la Connaissance. La « réalisation » métaphysique s'accomplit ainsi, sous des rapports progressivement disposés, et à chaque état de Connaissance correspondra un « entretien intime » (*munâjât*) entre Abû Yazîd et Allah jusqu'à ce que, dans la phase ultime de la Connaissance, où toute dualité a cessé, « la Parole soit devenue Une », selon les termes mêmes d'Abû Yazîd, et que son langage soit « devenu le langage de l'Identité ». Cette méthode force Abû Yazîd à dégager l'« Objet » suprême de la Connaissance de toute identification Le limitant ou de toute « personnification » distinctive Le définissant.

Dans la traduction nous avons surtout cherché à conserver au texte la précision de la phrase. Etant donné qu'il s'agit d'une expression aussi éloignée que possible de l'expression littéraire, chaque mot du texte arabe a une valeur « technique », c'est-à-dire que son acception est à la fois précise et spéciale, et que ce mot est d'une nécessité absolue, ce qui ne saurait être le cas pour des textes littéraires qui, n'étant pas véhicules d'une Vérité autonome, peuvent s'accommoder d'une initiative de l'auteur, de ce qu'on appelle le style et la personnalité de l'auteur, qui fera par conséquent des mots ce qu'il veut. Ici chaque mot, chaque pronom, chaque préposition ne sont employés que pour exprimer d'une façon technique la Vérité, et leur variation et parfois même leur simple changement de disposition à l'intérieur de la phrase ne font que traduire aussi fidèlement que possible les diverses modifications qualitatives de la Connaissance. Ce qui caractérise essentiellement ce texte, et qui pourrait passer pour un « style » mais qui n'en est pas un d'après ce que nous venons de dire, c'est l'emploi particulièrement frappant des pronoms personnels et des préposi-

tions ; et c'est la grande importance de ces pronoms et des prépositions ainsi que de leur place, qui nous a obligé à traduire d'aussi près que possible la phrase arabe. Les prépositions correspondent aux différents modes de « relations » (*nisab*) entre l'être et le Principe, les pronoms personnels traduisant les diverses « positions » ontologiques et métaphysiques du Verbe vis-à-vis de l'être avec qui Il s' « entretient » jusqu'à ce qu'Abû Yazîd « réalise » que cet « entretien » n'est autre que celui du Verbe avec Soi-même et par Soi-même. Le texte arabe présente ce qu'on appelle grammaticalement des « phrases nominales », c'est-à-dire des phrases où il n'y a pas de verbe mais seulement un prédicat et un attribut simplement juxtaposés. Ces « phrases nominales » sont particulièrement fréquentes dans le texte dont nous présentons la traduction, car elles expriment des identifications ou, dirions-nous en langage mathématique, des « équations » ; ces identifications ou « équations » ontologiques font place, au cours du processus de « réalisation » par la Connaissance, à d'autres identifications et à d'autres « équations » qui sont « résolues » ultimement par l' « intégration » de toutes les « relations » ontologiques et métaphysiques dans une seule Identité. Cette « réduction » à l'Identité représente l'aspect le plus élevé du *Tawhîd*.

Nous avons tenu à préciser ces quelques points pour que le lecteur puisse davantage saisir la portée du texte, et aussi pour nous justifier de ne pas avoir eu recours à des périphrases ou à des tournures plus élégantes. Nous avons au contraire assez souvent conservé les répétitions et tenu à respecter le parallélisme et la symétrie de certains mots ou de certaines phrases non pas simplement parce qu'ils étaient « voulus par l'auteur » au sens littéraire, ce qui ne saurait avoir dans notre domaine une signification pertinente, mais surtout parce qu'ils correspondaient de la façon la plus directe et la plus sûre à la réalité des choses interprétées.

* * *

J'AI entendu (1) Abû Abdallah Mohammad Ibn Abdallah ach-Chîrâzî le Soufi dire, un jour du mois de cha'bân de l'an 419 (de l'Hégire) : J'ai entendu Muzhaffar

1. C'est As-Sahlajî qui parle ou plutôt qui écrit dans le recueil d'*Akhbâr* qui lui est attribué. Comme pour les Hadiths ou « Traditions » rapportant les actes et les paroles du Prophète, les *akhbâr*, c'est-à-dire les « informations » ou les « dits » concernant un personnage important des premiers siècles de l'Islam, sont précédés de la « chaîne » des noms de ceux qui se sont transmis les paroles de ce personnage.

Ibn Aïssâ al-Marâghî dire : J'ai entendu Chanbadhîn dire : J'ai entendu Abû Yazîd (al-Bistamî) dire :

« Je regardai mon Seigneur avec l'« œil de la Certitude » (*aïnu-l-Yaqîn*) (1), après qu'Il m'eût détourné de (ce qui est) autre que Lui et qu'Il m'eût éclairé de Sa Lumière. Il me fit voir alors des merveilles de Son Secret (ou « Mystère ») (*Sirr*) et Il me montra Son Soi (*Huwiyyatu-Hu*) (2).

Je regardai alors « par Son Soi » mon « moi » (*anâiyyatî*) (3): ma lumière cessa sous l'effet de Sa Lumière et cessèrent, ma force sous l'effet de Sa Force, et ma puissance sous l'effet de Sa Puissance ; je vis ainsi mon moi par Son « Soi », la grandeur que je m'attribue, par Sa Grandeur, et mon élévation par Son Elévation.

Je le regardai alors avec « l'œil de la Vérité » (*aïnu-l-Haqq*) et je Lui dis : « Qui est-ce ? » (*Man Hadhâ*). Il me répondit : « Ce n'est ni Moi ni autre que Moi (*Hadhâ lâ Anâ wa-lâ ghaïrî*) ! Il n'y a pas de dieu si ce n'est Moi (*Lâ ilâha illa anâ)* (4) » !

Il me permuta de mon « moi » vers Son « Soi » et Il m'ôta de « mon propre soi » (*huwiyyatî*) par Son « Soi » (*Huwiyyatu-Hu*). Il me fit voir Son « Soi » en tant que Seul (*Fard*) et je Le regardai donc par Son Soi.

Or lorsque j'eus regardé la Vérité par la Vérité, je vis la Vérité par la Vérité et je subsistais dans la Vérité par la Vérité, un certain temps (*zamânan*), sans souffle, sans parole,

1. Ainsi que nous l'avons indiqué dans nos remarques préliminaires, l'« œil de la Certitude » correspond à une connaissance d'ordre intuitif, immédiate mais non encore identifiante, c'est-à-dire laissant subsister la dualité. La connaissance immédiate identifiante, où il n'y a plus de dualité, est désignée par « la Réalité de la Certitude » (*Haqqu-l-Yaqîn*).

2. *Huwiyyah*, terme dérivé du pronom *huwa* = « lui », exprime la condition d'un être « en tant que soi » ; dans la dialectique des hypostases qu'occasionnent les thèmes des pronoms, la *huwiyyah* s'oppose plus particulièrement à *anâiyyah*, terme dérivé de *anâ* = « moi » dont il sera question plus bas et signifiant de son côté la condition du même être, ou d'un autre, « en tant que moi ». On compte encore dans le même ordre d'idées la *antiyyah*, terme dérivé de la même façon de *anta* = « toi ». Ainsi, pour ne considérer que ce groupe homogène de termes concernant les pronoms du singulier masculin, la *anâiyyah*, la *antiyyah* et la *huwiyyah* sont trois hypostases de la conscience personnelle de l'être en général : elles jouent leur rôle tant dans l'ordre « divin » que dans l'ordre « créaturel ».

3. Il faut distinguer *anâiyyah* de *anâniyyah* qui signifie « égoïsme ».

4. La question « qui est-Ce ? » visait « ce » qu'Abû Yazîd constatait de la Réalité divine. Or la connaissance de cette Réalité en tant qu'assignable est inadéquate et inexacte ; c'est pourquoi la réponse dit tout d'abord : « Ce n'est pas Moi », mais comme c'était là néanmoins un aspect de cette même Réalité, la réponse se complète contradictoirement par « ni autre que Moi », ce que vient « expliquer » en quelque sorte le témoignage d'unicité divine qui suit immédiatement dans les paroles seigneuriales.

sans ouïe et sans science, jusqu'à ce qu'Allah m'eût produit une science (issue) de Sa Science (*Ilm*), un langage (émi) de Sa Subtilité (*Luif*), et un œil (surgi) de Sa Lumière (*Nûr*) (1).

Je Le regardai donc alors « par Sa Lumière », je connus en puisant à Sa Science, et je m'entretins avec Lui selon le langage de Sa Subtilité. Je Lui dis : « Que dois-je penser de Toi ? (*Mâ bâli bi-Ka*). Il me répondit : « Je suis à toi par toi (*Anâ la-ka bi-ka*) : il n'y a pas de dieu autre que toi » (*Lâ ilâha ghaïra-ka*) ! Je m'écriai : « Ne m'abuse pas à mon sujet (*lâ taghurranî bî*) ! Je ne pourrais trouver à Ton sujet une satisfaction (qui soit) par moi et qui ne soit au contraire par Toi (*anâ lâ ardhâ bî an-Ka dûna-Ka*). Ma satisfaction à Ton sujet je la trouve par Toi, en dehors (de toute idée) de moi (*Fa-ardhâ bi-Ka an-Ka dûnï*) ».

Il m'accorda alors la faveur d'être « par Lui sans moi », et je m'entretins donc par Lui-même sans moi. Ainsi je dis : « Qu'ai-je de Ta part comme (attribut de) Main divine (ou « Pouvoir divin ») (*mâ lî min Yadi-Ka an-Ka*), ô objet de mes désirs ? » Il me répondit : « Tu exerceras Mon Commandement et Ma Défense » (*alaï-ka bi-Amrî wa-Nahyî*) ». Je demandai : « Et qu'aurais-je (si j'exerce) Ton Commandement et Ta Défense ? (*wa-mâ lî min Amri-Ka wa-Nahyi-Ka*). Il me répondit : « (Tu auras) Mon Eloge pour toi dans (l'exercice de) Mon Commandement et de Ma Défense : Je te remercierai pour ce que tu auras (exercé) du Commandement que Je t'ai confié, et Je t'aimerai pour ce que tu auras interdit (en vertu) de Ma Défense » (2). Je répliquais : « « S'il est

1. Il s'agit ici d'un premier *fanâ* = « extinction » métaphysique qui se situe *in divinis*, et qu'il ne faut donc pas confondre avec les degrés inférieurs du *fanâ* initiatique. Le « temps » (*zamân*) pendant lequel Abû Yazîd est resté « sans souffle, sans parole, sans ouïe et sans connaissance » marque une résorption principielle des facultés de l'être. Celui-ci revient ensuite avec des facultés renouvelées, proprement « divines », selon ce qu'Abû Yazîd atteste.

2. Tout ce passage est susceptible d'une autre traduction : lorqu'Abû Yazîd demande : « *Wa-mâ lî min Amri-ka wa Nahyi-Ka* ? » on peut en effet comprendre : « Et qu'aurai-je (à exercer) de Ton Commandement et de Ta Défense ? » La réponse s'interprétera alors de la façon suivante : « (Tu feras) Ma (propre) Louange de toi en exerçant Mon Commandement et Ma Défense... » Ceci serait à mettre en rapport avec la célèbre *chathah* (propos extatique) prononcé par Abû Yazîd : « *Subhânî* ! *Subhânî* ! *Mâ a'zhama cha'nî* ! » ou : « Gloire à Moi ! Gloire à Moi ! Que Je suis grand ! » Cette *chathah* n'est autre qu'une Louange divine par laquelle Allah Se loue Soi-même au travers d'Abû Yazîd qui se loue soi-même en louant Allah et parce qu'Allah le loue ; c'est ce qui crée l'ambiguïté de la *chathah* et qui aveugle le profane accusant alors Abû Yazîd de « prétention pharaonique. »

question que je sois remercié, rends-Toi des grâces à Toi-même, et s'il est question que je sois blâmé, Tu ne saurais être sujet au blâme, ô objet de mes désirs, ô mon espérance dans l'épreuve, ô mon remède dans le mal ! C'est Toi Celui qui commande (donne l'ordre) (*Anta-l-Âmiru*) et c'est Toi Celui auquel il est commandé (qui reçoit l'Ordre) (*wa-Anta-l-Ma'mûr*) : et il n'y a pas de dieu autre que Toi » !

Il resta alors silencieux à mon égard et je compris par ce silence qu'Il était satisfait de moi.

Puis Il reprit : « Qui t'a instruit ? » Je répondis « Celui qui questionne est plus savant que celui qui est questionné. (Du reste) c'est Toi Celui qui répond (*Anta-l-Mujîb*) (1) de même que c'est Toi Celui à qui il est répondu (*wa Anta-l-Mujâb*) (C'est pourquoi quand) c'est Toi Celui qui questionne, c'est Toi (seul) Celui à qui est posée (logiquement) la question (*Anta-s-Saïlu wa-Anta-l-Mas'ûl*) ».

L'épreuve d'Allah à mon égard « par Lui » cessa ; je fus satisfait de Lui « par Lui » et Il fut satisfait de moi également « par Lui », car j'étais ainsi par Lui (*anâ bi-Hi*), tandis que Lui restait Lui (*Huwa-Huwa*) : Il n'y a pas de dieu si ce n'est Lui !

Ensuite Il m'illumina de la Lumière de l'Essence (*Nûru-dh-Dhât*), et je Le regardais avec l'« œil de la Grâce » (*aïnu-l-Fadl*). Il me dit : « Demande ce que tu veux de Ma Grâce, Je (te) le donnerai ! » Je répondis : « Tu es meilleur ou « plus plein de grâce » (*afdal*) que Ta « Grâce » (*Fadl*), et Tu es plus généreux que Ta Générosité (*Karam*) : j'ai eu ma satisfaction à Ton sujet par Toi-même, et j'ai abouti à Toi, ne me présente pas autre (chose) que Toi et ne m'éloigne pas de Toi en me faisant prendre quelque chose d'inférieur à Toi. Ne m'abuse pas par Ta Bienveillance (*Lutf*), ni par Ta Générosité (*Karam*), ni par Ta « Grâce » (*Fadhl*). La Grâce vient toujours de Toi, et elle revient à Toi : (Or de même que) Tu es Celui qui ramène (*Anta-l-Mu'îd*) (2), Tu es Toi-même le « Ramené » (*wa Anta-l-Mu'âd*). Tu es encore Celui qui désire (*Anta-l-Murîd*) (3) et Tu es aussi le « Désiré » (*Anta-l-Murâd*) : or ainsi cesse tout ce qui pourrait être désiré en dehors

1-2-3. **Noms divins de la liste légale.**

de Toi, de même que cesse toute question de Ta part à Ton sujet ».

Il ne me répondit pas pendant un certain temps, puis (finalement) Il me déclara ceci : « Vérité (*Haqq*) est ce que tu as dit, Vérité ce que tu as entendu, Vérité ce que tu as vu, Vérité aussi ce que tu as « vérifié (par réalisation) » (*haqqaqta*). Je dis alors : « Que non ! C'est Toi la Vérité, et c'est par la Vérité qu'est vue la Vérité. Tu es la Vérité et c'est par la Vérité qu'est vérifiée (et réalisée) la Vérité. Et c'est de la Vérité et par la Vérité qu'on entend la Vérité ! De même que Tu es Celui qui entend (*Anta-s-Samî*) (1), Tu es aussi Celui qui fait entendre (*wa-Anta-l-Musmi'*). De même que Tu es la Vérité (*Anta-l-Haqq*) (2), Tu es aussi Celui qui fait être Vérité (*Anta-l-Muhiqq*) : il n'y a pas de dieu autre que Toi ! » Il me répondit : « Tu n'es (cependant) que la Vérité. Et c'est par la Vérité que tu as parlé ! » Je répliquais : mais c'est plutôt Toi la Vérité, et c'est Ta Parole qui est Vérité, et c'est la Vérité par Toi qui est « Vérité ». Tu es Toi (*Anta-Anta*) : il n'y a pas de dieu autre Toi ! Il me répondit alors : « Qu'es-tu (*mâ anta*) ? » Je répliquai : « Qu'es Tu » ? Il répondit : « Je suis la Vérité (*Anâ-l-Haqq*) ». Je dis : « Je suis par Toi ». Il répondit : « Puisque tu es « par Moi », Je suis Toi et Tu es Moi ». Je me ressaisis : « Ne m'abuse pas à Ton sujet en me privant de Toi (*Lâ taghurranî bi-Ka an-Ka*) ! Certes, c'est Toi qui es « Toi » (*Anta-Anta*) ! Il n'y a pas de dieu autre que Toi » !

Lorsque je fus parvenu à la Vérité et que je fus demeuré avec la Vérité « par la Vérité », Elle me créa l'« aile » (*janâh*) de la puissance (*'izz*) et (celle) de la grandeur (*kibriyâ'*) ; avec mes deux « ailes » je m'« envolai » alors, mais je n'atteignis pas le terme de Sa Puissance et de Sa Grandeur. Je L'appelai alors pour Lui demander secours envers Lui au sujet de ce que je ne pouvais que par Lui.

Il me regarda avec l'« Œil de la Largesse » (*Aïnu-l-Jûd*) (3)

1-2. Noms divins de la liste légale.

3. *Al-Jûd* que nous traduisons faute de mieux par « Largesse », est en réalité la générosité spontanée, non précédée d'une demande, et complète (elle est supérieure à la générosité désignée par le terme *karam*). Considérée dans l'ordre divin elle est à l'origine de l'Existence. Ibn Arabî dit : *mina-l-Jûdi zhahara-l-Wujûd* = « C'est de la Largesse (*Jûd*) que procède l'Existence (*Wujûd*) ».

et Il me rendit fort par Sa Force (*qawwânî bi-Quwwaati-Hi*) Il me para et me couronna (*tawwajanî*) avec la Couronne de Sa Noblesse (*Tâju Karâmati-Hi*), Il me « singularisa » par Sa « Singularité » (*afradanî-bi-Fardâniyyati-Hi*), Il me rendit unique par Son Unicité (*wahhadanî bi-Wahdâniyyati-Hi*) et Il m'attribua Ses Attributs (*waçafanî bi-Cifâti-Hi*) auxquels nul ne Lui est associé (1). Puis Il me dit : « Sois Unique par Mon Unicité, sois « Singularisé » par Ma « Singularité », rehausse ta tête avec la Couronne de Ma Noblesse, sois glorifié par Ma Gloire, sois puissant par Ma Toute-Puissance et sors avec Mes Attributs au devant de Mes Créatures afin que je vois Mon « Soi » dans ton « soi » ! Quiconque t'aura vu M'aura vu (*man ra'â-ka râ'â-Nî*) et quiconque se sera dirigé vers toi se sera dirigé vers Moi (*man qaçada-ka qaçada-Nî*), ô (toi) Ma Lumière sur Ma Terre, et Mon Ornement dans Mon Ciel (2) ! » Je répondis : « C'est Toi ma vision dans mon œil (*Anta 'iyânî fî' aïnî*)

1. La mention de « non-association », alors qu'il s'agit d'une participation aux Attributs divins, veut dire qu'Abû Yazîd fut alors absolument unifié et identifié à Allah.

2. Abû Yazîd fut ainsi une Forme Théophanique qu'Allah envoyait dans le monde.

Ce passage correspond à un autre *khabar* cité par as-Sarrâj dans son ouvrage : *Kitâbu-l-Luma'*. Il est reproduit par M. Badawi dans son livre : *Chatahâtu-ç-Çafiyyah*, page 20 et on en trouvera la traduction dans l'ouvrage de M. Dermenghem « Les Saints Musulmans », p. 223 (voir aussi : « Le Soufisme » par A. J. Arberry, p. 62). Une variante de ce même *khabar* se trouve dans l'ouvrage d'as-Sahlajî (p. 116 de l'édition de M. Badawi) : elle est plus complète que le texte cité par as-Sarrâj et c'est pourquoi nous jugeons utile de la traduire : « Abû Yazîd dit : « Je fus élevé une fois jusqu'à ce que je demeure devant Lui et Il me dit : « O Abû Yazîd, Mes créatures veulent te voir. » Abû Yazîd répondit : « O mon Bien-Aimé, moi je ne veux pas les voir mais si Tu veux cela de moi, je ne peux contester avec Toi : orne-moi donc de Ton Unicité afin que, lorsque Tes créatures me verront, elles disent : « Nous T'avons vu » ; c'est Toi qui seras alors « cela » alors que « moi » je n'y serai point. » Abû Yazîd poursuivit : « Il fit cela : me fit subsister, m'orna et m'éleva, puis (me) dit : « Sors au-devant de Mes créatures ! » Je fis alors un « pas » (loin) de Lui vers la Création, mais au second « pas » je m'« évanouis » et alors Il cria « : Rendez-(Moi) Mon bien-aimé, car il ne peut supporter d'être (loin) de Moi ! » Ces dernières phrases sont également citées par Muhyi-a-Dîn Ibn 'Arabî dans ses *Futûhât* au chapitre 45 consacré à la « réalisation descendante » et à propos de la catégorie initiatique de ceux qui « retournent » à la Création « contraints et forcés comme Abû Yazîd, ce que le texte cité par as-Sahlajî confirme, alors que celui d'as-Sarrâj ne fait pas mention de cette « hésitation » d'Abû Yazîd devant le « retour » à la Création, qui n'est autre que la « réalisation descendante » par laquelle le Soufi est identifié véritablement et totalement à l'« Homme Universel » (*al-Insânu-l-Kâmil*). On se reportera à ce sujet avec fruit à l'étude *Réalisation ascendante et descendante* de René Guénon (*Initiation et Réalisation spirituelle*, ch. XXXII). Voir aussi M. Vâlsan, *Un texte du Sheikh al-Akbar sur la « Réalisation descendante »*, E. T. avril-mai 1953.

et ma science dans mon ignorance (*wa-'ilmî fi jahlî*) ; sois Toi-même Ta Lumière (*kun Anta Nûra-Ka*), Tu seras vu par Toi-même ! : il n'y a pas de divinité si ce n'est Toi. » Il me répondit alors dans le langage de la Satisfaction : « Que mon serviteur est savant ! » Je m'écriai : « C'est Toi Celui qui sait (*Anta-l'Alim*) et Tu es aussi Ce qui est su (*wa-Anta-l-Ma'lûm*), c'est Toi Celui qui « singularise » (*Anta-l-Mufrid*) et Tu es le « Singulier » (*wa-Anta-l-Fard*) : Tu rends « singulier » par Ta « Singularité » et Tu rends unique par Ton Unicité : ne me distrais donc pas par Toi de Toi ! »

L'épreuve d'Allah à mon égard « par Sa Singularité » cessa, ainsi que celle « par Son Unicité » au sujet de Son Unicité. Je demeurai alors « avec Lui », sans « singularisation par moi » (*tafarrudî*), mais par Sa Singularité, et je demeurai « avec Lui » par Lui.

Mes attributs s'évanouirent (*faniya*) sous l'effet de Ses Attributs, mon nom disparut sous l'effet de Son Nom, ce qui pouvait avoir en moi une signification de « premier » tomba par la vertu de Sa qualité de « Premier » et ce qui pouvait avoir en moi une signification d'« ultime » tomba par la vertu de Sa qualité d'« Ultime » (1).

Je Le regardai alors par Son Essence que ne voient pas « ceux qui prétendent pouvoir Le qualifier » (*al-wâçifûn*), que n'atteignent pas les « savants » (*al-âlimûn*) et que ne comprennent pas « ceux qui s'appliquent aux œuvres » (*al-âmilûn*).

Il me regarda par l'« Œil de l'Essence » (*Aïnu-dh-Dhât*), après que furent disparus mon nom, mes attributs, ce qui pouvait avoir en moi une signification de « premier » et ce qui pouvait avoir une signification d'« ultime », ainsi que ma définition (principielle) (*na'tî*). Il m'appela alors par Son Nom, me qualifia par l'épithète (*kannânî*) de son Soi, et conversa avec moi par Son Unité (*Ahadiyyah*). Il dit : « O

1. Nous avons été obligé ici d'interpréter quelque peu le texte, beaucoup plus elliptique, dans lequel il est dit seulement : *Wa-saqata « anni awwaliyyatî bi-Awwaliyyati-Hi wa-âkhiriyyatî bi-Akhiriyyati-Hi* ». Or, si *Awwaliyyah* peut se traduire par « qualité de Premier » attribuée à Allah et *Akhiriyyah* de même par « qualité d'Ultime », lorsqu'il s'agit d'Abû Yazîd ces termes mêmes doivent être interprétés comme étant dans son être les « reflets » et les « correspondances » des « qualités de Premier et d'Ultime » d'Allah.

Moi ! » (*yâ Anâ*), je répondis : « O Toi ! » (*yâ Anta*), et Il me dit : « O Toi ! »

L'épreuve d'Allâh à mon égard « par moi » cessa alors envers moi : Il ne me nomma pas de l'un de Ses Noms sans que je ne Le nommasse du même, et Il ne m'attribua pas l'un de Ses Attributs que je ne Lui attribuasse le même. Toute chose « par Lui » cessa « de moi ». Je restai une certaine « durée » (*dahran*) sans « souffle de vie » (*rûh*) et sans « corps » (*jism*) comme mort (1).

Puis Il me redonna la vie après m'avoir fait mourir et Il (me) dit : « A qui (appartient) le Royaume aujourd'hui ? » (*li-mani-l-Mulku-l-yawm*) ; puisqu'il m'avait redonné la vie, je répondis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur » (*li-Llâhi-l-Wâhidi-l-Qahhâr*) (2). Il reprit : « A qui (appartient) le Nom ? » (*li-mani-l-Ism*) ; je dis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur. » Il ajouta : « A qui (appartient) l'Autorité (*al-Hukm*) aujourd'hui ? » ; je répondis : « A Allâh, l'Unique, le Réducteur. » Il dit alors : « A qui (appartient) le Libre Arbitre (*al-Ikhtiyâr*) ? » ; et je répondis : « Au Seigneur Autoritaire Seul-Puissant » (*li-r-Rabbi-l-Jabbâr*) (3).

Il me dit : « Je t'ai revivifié par Ma Vie (*Hayâtî*). Je t'ai fait roi sur Mon Royaume, Je t'ai nommé de Mon Nom, Je t'ai donné Mon Autorité, Je t'ai fait comprendre Mon Libre-Arbitre, et Je t'ai accordé les Noms de la Seigneurie (*Asmâ'u-r-Rubûbiyyah*) et les Attributs éternels (*Aç-Cifâtu-l-azaliyyah*) ». Je répondis : « Je ne sais ce que tu veux : suis-je à moi-même, Tu n'es pas satisfait, suis-je à Toi par Toi, Tu

1. Il s'agit maintenant d'un deuxième *fanâ* ou « extinction » initiatique. Ce deuxième *fanâ* se distingue du premier en ce que l'être ne réalise pas une simple résorption de ses facultés suivie d'un don des « Facultés » divines, mais qu'il meurt et ensuite ressuscite et qu'une nouvelle « Vie » spirituelle lui est donnée. La « durée » de ce *fanâ* s'exprime par le mot *dahr* et non plus par le mot *zamân* car le *dahr* est l'aspect destructeur de la durée ainsi qu'il ressort de l'emploi de ce mot dans le Coran (45,23) : « Ils disent) : ne nous détruit que le *dahr* alors qu'ils ne soupçonnent pas (ce qu'il en est). » De même dans la Tradition il est dit : « Ne maudissez pas *ad-dahr*, car c'est Allah qui est *ad-Dahr* ! »

2. La question « A qui appartient le Royaume aujourd'hui ? » et la réponse : « A Allah, l'Unique, le Réducteur » sont coraniques (40,16) et sont prononcées au moment de la Résurrection. Abû Yazîd réalisant la « mort » et la « résurrection » suprêmes, ces mêmes paroles sont prononcées à la fois par Allah et par lui.

3. *Al-Jabbâr* désigne Allah en tant que Sa volonté et Sa décision sont seules à s'exercer et qu'elles excluent, par conséquent, tout libre arbitre créaturel, mais aussi toute possibilité d'indifférence ou de hasard dans le libre choix divin.

n'es pas satisfait ! » Il dit alors : « Ne sois ni à toi-même ni à Moi-même ! J'étais à toi « là où » tu n'étais pas (*Innî kuntu la-ka haithu lam takun*), sois donc à Moi « là où » tu n'étais pas (*fa-kun lî haithu lam takun*). (Aussi), sois à toi « là où » tu as été (*kun la-ka haithu kunta*), et sois donc à Moi « là où » Je suis (*fa-kun lî haithu kuntu*) (1) ! » Je m'écriai : « Mais pourrais-je cela autrement que par Toi ? » (*wa-annâ lî bi-dhâlika illâ bi-Ka*) ».

Il me jetta alors un regard de l'« Œil de la Puissance » (*Aïnu-l-Qudrah*) et m'anéantit par Son Etre (*a'dama-nî bi-Kawni-Hi*), Il apparut en moi avec Son Essence, et je fus par Lui (*fa-kuntu bi-Hî*). L'entretien (de la Dualité) cessa (*fa-nqata'a-l-munâjât*) : la Parole devient Une (*fa-çâra-l-Kalimatu wâhidatan*) et le Tout par le Tout devint Un (*wa-çara-l-kullu bi-l-kulli wâhidan*). Il me dit : O Toi ! » (*yâ Anta*) ; et (cette fois-ci) je lui répondis : « O Moi ! » (*yâ Anâ*). Il me dit : « Tu es le « Singulier » (*Anta-l-Fard*) ; je répondis : « Je suis le « Singulier » (*Anâ-l-Fard*). Il me dit : « Tu es Toi » (*Anta Anta*) ; je répondis : « Je suis Moi » (*Anâ Anâ*) ; mais si j'étais Moi en tant que « moi » (*wa law kuntu Anâ min haithu anâ*) je ne dirais pas : Moi (*la-mâ qultu Anâ*). Or, puisque Je ne suis pas « moi », sois : Toi et Toi (*fa-kun Anta wa-Anta*) ! » Il approuva : « Moi (et) Moi » (*Anâ Anâ*). Ainsi ma parole (qui s'exprimait) au nom de Son « Egoïté » (*Anâiyyatu-Hu*) fut comme ma parole au sujet de Son Ipséité, selon une (parfaite) identité (*tawhîdan*). Mes attributs devinrent les Attributs de la Seigneurie, mon langage (devint) le langage de l'Identité (*lisânu-t-Tawhîd*) ; mes attributs sont : Il est Lui, il n'y a pas de divinité si ce n'est Lui.

Et ainsi Fut ce qui fut, car cela était (de l'ordre) de Ce qui a (toujours) été (*fa-kâna mâ kâna bi-kawnihi mimmâ qad kâna*), et Fut aussi ce qui Sera du fait que Sera (seulement) Ce qui Est (*wa mâ yakûnu bi-kawnihi yakûnu mâ yakûnu*) (2).

1. Le texte arabe est susceptible dans le passage de plusieurs voyellations ; nous avons adopté celle qui nous paraissait offrir le sens métaphysique le plus plausible, mais on peut lire et comprendre également, entre autres possibilités : « (Aussi) sois à toi « là où » Je suis, et sois à Moi « là où » tu es ! »

2. La phrase : « *Fa-kâna mâ kâna bi-kawni-hi mimmâ qad kâna wa-mâ yakûnu bi-kawni-hi yakûnu mâ yakûnu* » peut se comprendre et se traduire de multiples façons. La traduction à laquelle nous nous sommes rallié correspond à l'interprétation métaphysique la plus élevée qui concerne l'Etat impersonnel suprême et indéterminé.

Mes attributs sont les Attributs de la Seigneurie, et les « désignations » (que je formule) (*ichârâtî*) sont les « désignations » (que formule) l'Eternité-Sans-Commencement (*al-Azaliyyah*), et mon langage est le langage de l'Identité ».

Traduction et notes par
ROGER DELADRIÈRE.

LES OPÉRATIONS HERMÉTIQUES (1)

I. — La Séparation

D'APRÈS le témoignage unanime des textes, la première opération de l'Art hermétique est la *séparation*. Dans le langage chiffré, quantité d'expressions la désignent, soit pour déconcerter le profane, soit pour montrer les différents aspects qu'elle comprend. Nous-même verrons pourquoi : séparation, dissolution, extraction, préparation du Mercure des Sages, préparation des eaux corrosives, mort, réduction à la Matière première, ablution, union, dépouillement, etc. sont à ce sujet des termes équivalents.

Nous poserons le problème technique dans les termes de Sendivogius, d'après lequel l'arcane de l'Oeuvre est dans le Soufre des Philosophes qui se trouve pourtant dans une « geôle très ténébreuse », dont Mercure détient les clefs (2). A son tour, Mercure est sous la garde de Saturne. Pour comprendre, il suffit de rapporter ces symboles à leurs sens relatifs aux différentes entités de l'homme.

Il s'agit d'émanciper la forme subtile de vie (Mercure), unissant l'Ame et le Corps de Saturne, qui est le corps physique qui, dans l'état de l'identification avec la forme, attire à lui et *fixe* le Mercure dans sa modalité spécifiquement désignée par ☿ (en opposition à ☿) (3). Parmi les différents sens de l'allégorie hermétique, Saturne qui tranche les pieds

1. Les pages inscrites sous ce titre sont des chapitres du Livre *La Tradition hermétique* de J. Evola (traduit de l'italien par Ivonne J. Tortat) qui paraîtra prochainement dans la collection « Les Editions Traditionnelles » (anciennement Chacornac et Co).

2. Sendivogius, *De Sulphure*, cit., 157, 171, 196, 219.

3. Il y a deux signes du Mercure, ☿ et ☿ ; le premier tient de sa modalité élémentaire, tandis que le second ☿ — le « Mercure double » — recèle l'influence d'un principe supérieur, de ♈ = △ qui au-dessus du signe prend la place du principe lunaire ☽. Dans un autre chapitre l'auteur indique les correspondances dans l'homme des deux Mercures.

(*Note de la Rédaction*).

de Mercure (chez Abraham le Juif, par exemple), on trouve précisément celui-ci. Le Mercure devient ainsi un Mercure individué, non-libre vis-à-vis de son individuation, lié, donc déchu de la possibilité d'assumer toute autre forme au delà de celle qu'il a comme vie d'une vie donnée, particulière et conditionnée. En ce sens, Mercure se trouve sous la garde de Saturne.

Le lien de ☿ se transmet à ☿, et ainsi l'activité qui déjà décèle l'influence d'un principe supérieur ♈, reste canalisée dans les voies du corps, et subit les conditions de celui-ci. Par là, le principe Moi aussi, ou Soufre, est saisi et il reste conditionné dans la forme d'une individualité donnée, de la personne qui correspond à ce corps déterminé. Les clefs de cet emprisonnement sont donc dans Mercure, soumis à Saturne (1).

Hermétiquement, séparer veut dire extraire le Mercure du corps ; l'action de l'organisme animal sur la force vitale étant suspendue, les autres principes deviennent aussi libres virtuellement. C'est pourquoi on enseigne que le Mercure est la seule clef « capable d'ouvrir le Palais du Roi, qui est fermé », ou, comme le dit Philalète, « capable de rompre les barrières de l'Or » (2). Grâce à la séparation, le Mercure revient donc à l'état libre, à l'état de possibilité vitale indéterminée (voilà la « conversion dans la Matière Première ») et ainsi le Soufre intérieur trouve ouvertes devant lui les voies de toute action transcendante et de toute transformation.

Ceci est le schéma. Nous allons maintenant indiquer quelques textes où on le retrouve. On comprend à présent ce que veut dire « purification et animation du Mercure vulgaire ». En des termes semblables à ceux de Sendivogius, Pernety nous parle d'un Feu caché dans le Feu naturel [c'est l'état profond de la force-Moi] qui est à réanimer, en

1. *Cf.* le passage déjà cité de Della Riviera (*Il mondo magico*, 19), où l'on dit que la vertu divine se diffusant dans les individus, « à ce même instant « perd sa nature universelle... c'est pourquoi elle est recherchée vainement en dehors du Centre dans le Centre contenu [dans celui humain]. « Ce Centre est le déjà nommé Antre de Mercure, et l'Esprit n'est autre « chose que le don caché en lui : et finalement le même Mercure est le fils de « Maya, comprise dans la théologie antique comme la Terre elle-même ». *Cf.* J. Böhme, *De Signatura*, VIII, 34 : « L'Artiste doit bien connaître le « Soufre qui est la base de ses opérations, et il doit secourir lui et le Mercure, « retenus prisonniers par Saturne. Seulement alors, l'Enfant pourra se manifester ».

2. Salmon, *Introd. à la Bibliothèque des Philosophes Chymiques*, p. CXVII.

le libérant de la prison dans laquelle il a été enfermé : « Le « Corps est le principe de la fixité et enlève aux deux autres « principes [Esprit et Ame] la volatilité [la possibilité libre, « propre à la condition non-corporelle] ; l'Esprit [c'est-à-« dire le Mercure] livre l'*entrée* en ouvrant le Corps ; et l'Eau, « au moyen de l'Esprit [par Eau, on doit entendre ici ce qui « en « dissolvant » l'Esprit, le ramène à l'état libre], tire « le Feu de sa prison, et c'est l'Ame » (1). Le même auteur spécifie : « Tout le secret de la Philosophie Hermétique con-« siste dans l'obtention du Mercure pur [c'est-à-dire] dans « l'état où il se trouvait avant d'être mélangé à un métal « quelconque [avant d'être spécialisé comme vie liée, selon « un rapport nécessitant, à un être individu]. Celui-là est le « Mercure-principe, duquel se distingue le Mercure vulgaire « qui est comme mort quand il est hors de la Minière [de la « possibilité universelle, étant arrêté par Saturne] parce que « son Feu intérieur est assoupi et ne peut agir [d'une « manière supra-normale] s'il n'est pas activé par le Mer-« cure-principe » (2).

Nous avons déjà vu que le *désir* est ce qui a lié la vie au corps, dans le sens d'une « chute ». Nous avons aussi parlé de la relation établie traditionnellement entre le principe du désir et un des sens du symbole des Eaux. Ainsi nous pouvons comprendre ce que veut dire Flamel, quand il exhorte à *assécher* l'Eau [le Mercure] : c'est lui ôter cette « humidité » symbolique qui représente la force-désir — « jusqu'à ce « qu'elle ait pris pour demeure la racine de son propre élé-« ment [réintégration dans son état originel par suspension du « désir] » (3) ; et ce que veulentdire d'autres auteurs en parlant d'un régime du Feu préliminaire, tendant à détruire l'« humidité superflue », à dessécher ou « calciner » toute la substance. Le *Livre de l'Alun et du Sel* dit que le processus consiste essentiellement dans le fait « d'extraire [du Corps]

1. Pernety, Dict., 403.
2. *Ibid.*, 294 ; cf. 296.
3. Flamel, *Dés. désiré* cit., 313. On peut dès à présent citer aussi D'Espagnet (*Arc. Herm. Philos. Op.*, § 50 sqq.) qui dit que le Mercure a deux taches originelles, données l'une par la terrestréité qui lui est mêlée avec la congélation (c'est-à-dire dans l'individuation) et l'autre par hydropisie, par une Eau impure et crue (c'est-à-dire encore à l'état premier de chaos et de soif) qui est entrée dans ses chairs.

l'humidité perniceuse et d'infuser en lui, au contraire, l'***humidité ignée — humiditas ignea*** ». « Alors l'Eau sera spirituelle, « avec le pouvoir de convertir les natures en d'autres « natures » (1).

De nouveau, nous retrouvons exactement notre schéma dans Philalète, qui parle d'un « Soufre passif, qui est dans le « Mercure [c'est la force-Moi, paralysée à cause de l'état du « principe vital fixé par le corps] et qui aurait dû être actif « et agissant... Par cela, on voit qu'il est nécessaire d'y introduire un principe de vie, mais de même nature, qui ressuscite la vie, qui est cachée et comme morte en son « Centre ». Pour cela les mages « mêlèrent la vie à la Vie « [c'est-à-dire, en séparant le principe vital du fixe, le réunirent à son tronc originel], humidifièrent le sec, animèrent « le passif avec l'actif et ressuscitèrent enfin la vie au moyen « de la mort « (2). Dans le paragraphe suivant nous expliquerons selon quel sens particulier cette « mort » doit être entendue. Mais dans ce même passage, relevons le symbolisme de « humidifier le sec », opposé, en apparence, à celui d'assécher la Matière. Il s'agit toujours du principe du désir, qui dans un cas est considéré sous l'aspect symbolique d'Eau, de Chaos, de « Nature qui jouit d'elle-même » et est « fascinée par ses éléments » ; qui, dans l'autre cas, est prise au contraire selon l'aspect de l'aridité inhérente à la « soif », du dessèchement et de la contraction que le Feu impur et dévorant produit dans le principe de vie. C'est pourquoi on prescrit aussi d'« irriguer la Terre, rendue sèche par l'action du « Feu, au moyen d'une Eau de même nature [celle purifiée, " divine ", que l'on obtient en " séparant "] ». Par cela les portes de cette Terre symbolique s'ouvrent, et le Brigand sera contraint de fuir avec ses artifices iniques — le « Brigand » ici sert à désigner l' « esprit contrefait » des Gnostiques, le « Moi des Eléments » de la doctrine hindoue, ce Moi qui est une créature du Corps. « L'Eau sera purgée de sa « *lèpre* et de son humeur hydropique et superflue [c'est « l'excès du principe humide sur celui de l'Or, excès qui « produit l'état consumant — la lèpre — du désir] en ajoutant le véritable Soufre. Alors tu obtiendras la Fontaine

1. Flamel, *Ibid.*, 314.
2. Philalète, *Introitus Apertus*, § IX.

« du comte Bernard de Trévise » (1). Nous reviendrons sur cette Fontaine : en elle on peut reconnaître la *fons perennis* des Mystères classiques, la Fontaine dont il est dit dans les Evangiles que son Eau éteint toute soif et donne la vie éternelle. Mais déjà ici, on aperçoit le symbolisme des deux Eaux correspondant aux deux régions, aux régions de l'être et du devenir : c'est la force de Vie, comme elle se manifeste sous l'une ou l'autre condition. La séparation, dit Arnauld de Villeneuve (2), produit l' « Eau divine et immuable » (ou « permanente », ou « éternelle », en opposition à la loi de la région inférieure des changements) : opération, qui simultanément est mise en relation avec le dégel, le retour de la glace à l'état fluide de l'Eau, c'est-à-dire avec la « solution » alchimique.

Voilà donc que s'éclaircit la convergence des différents symboles : séparer du corps, signifie faire passer à l'état non-individué, aformel, le principe-Vie (Eau ou Mercure) ; comme passage du « fixe » au « non-fixe » il y a donc une « solution » ; comme libération de ce que le corps enfermait, il y a une « extraction » ; comme retour à l'état originel, il y a une « conversion dans la matière première » et la « confection du Mercure des Sages » (3) ; il y a enfin « jonction », quand les deux états sont pensés sous une forme hypostatique, et dans la transformation on voit l'unification de la vie spécialisée avec la vie immuable, qui, cependant, ne lui est pas extérieure, mais se trouve comme syncopée et évanouie dans la racine de la première.

2. — La Mort. L'Œuvre au Noir.

L'action du corps physique sur ☿ étant suspendue, son action sur les autres principes, psychiques et mentaux, de l'homme, qui ont leur base en ☿, est suspendue en même temps. Alors se produit ce moment de crise que nous avons mentionné à propos du symbolisme de la graine qui « doit mourir dans la Terre, pour fructifier ensuite ». Toutes les facultés ordinaires

1. Philalète, *Ibid.*, § VI.
2. A. de Villeneuve, *Semita Semitae* cit., 18. Cf. Flamel, *Dés. désiré*, § 1.
3. Cf. *Triomphe Hermétique*, 141 : « Le Mercure s'appelle Esprit des « Philosophes, parce que seuls les Sages connaissent le secret pour le rendre « esprit, *le libérant de la prison du corps dans lequel la nature l'avait enfermé* ».

et le sens même du Moi, en sont frappés; et voici les symboles déjà signalés du Mercure philosophal comme arme qui blesse, qui tue, qui assomme ; comme Eau dissolvante, poison, acide philosophal, vipère. Apparaît la *noirceur*, la couleur « plus noire que le noir » de la « putréfaction » ou « mortification » hermétique, signe de la première mutation effective dans la constitution de la « substance » symbolique, qui passe par la position horizontale — propre à celui qui a été abattu.

Pour expliquer cette expérience prise en général, même sans se rapporter aux enseignements ésotériques, il y a le fait concret que, lorsque les activités de la conscience extérieure de veille sont réduites, cette conscience chez l'homme ordinaire est réduite aussi. Une telle réduction, à ses différents degrés, suit la séparation progressive du principe Mercure qui, se détachant, cesse d'accueillir les images du monde extérieur. Pour peu que la conscience ordinaire sache encore se tenir debout sans leur secours, on a l'état de rêverie, et ensuite de songe, où la dynamisation du pouvoir plastique de l'imagination dissociée des sens extérieurs est, pourtant, accompagnée d'un affaiblissement du sens de soi. Quand le détachement s'accentue, le sommeil sans rêves succède, et alors la conscience est abolie. Plus loin, l'état de transe, la léthargie et l'état cataleptique. Plus loin encore, quand la séparation est complète, on a l'état de mort apparente, et enfin la dissociation de l'organisme que la force vitale ne tient plus uni : c'est-à-dire la mort.

Celle-ci est la phénoménologie de la « séparation » et de la « dissolution », quand elle se produit d'une façon spontanée, passive et négative, dans la petite et la grande nuit de l'homme ou bien quand elle est provoquée par des substances spéciales, comme les boissons enivrantes, les anesthésiques, les toxiques, les venins. Ce sont des états et des conditions réels de l'être. — Or, tout le secret de la première phase de l'Œuvre hermétique consiste en ceci : faire en sorte que la conscience ne soit pas réduite et puis suspendue déjà au seuil du sommeil, mais puisse au contraire accompagner ce processus dans toutes ses phases jusqu'à une condition équivalente à la mort. La « dissolution » devient alors une expérience vécue, intense, indélébile — c'est la « mort »

hermétique, le « plus noir du noir », l'entrée dans la « tombe d'Osiris », la connaissance de la Terre obscure, le régime du Saturne des textes.

Le sens de l'opération secrète qui dans l'initiation des Mystères classiques assurait le changement ontologique de nature et l'immortalité, n'est pas différent. « L'âme de l'homme au « moment de la mort — dit Plutarque (1) — éprouve la même « passion — πάθος — que ceux qui sont initiés aux Grands « Mystères, et le mot correspond au mot, le fait au fait : « on dit τελευτᾶν et τελεῖσθαι ». L'initiation était célébrée à titre de mort volontaire et de salut gratuit — rapporte Apulée (2). Böhme dira : « La mort est le seul moyen grâce auquel l'esprit peut changer de forme », en spécifiant qu'on doit traverser la « mort ignée » à l'aide d'un esprit *volitif* (3). En effet, toute la différence c'est que la « mort philosophale » — *mors philosophorum* — est *active* : il ne s'agit pas du corps qui, en se décomposant, manque à l'âme, mais de l'âme qui, absorbée dans son pouvoir, se détache du corps. Porphyre le dit dans les termes les plus formels, ajoutant qu'il n'est pas vrai du tout qu'une mort découle de l'autre, c'est-à-dire, ni que de la mort ordinaire résulte la libération et la transfiguration (hypothèse « spiritualiste »), ni que de la mort initiatique doive résulter la mort physique (4). Tout ceci n'a donc rien à faire avec de vagues états émotifs, et pas davantage avec la « mortification », au sens ascético-moral que ce terme a dans la vie religieuse. Il s'agit bien d'un état de l'esprit, qui pourtant est inséparable d'une modification réelle des rapports entre les divers éléments de l'unité humaine.

L'aventure n'est pas exempte de risques. Il peut arriver qu'une altération, dont on ne domine pas le processus, produite par exemple par une réaction fausse du Moi, établisse entre les dits éléments des rapports anormaux ou incomplets qui, si l'épreuve n'est pas surmontée, ne sauraient pas ne pas donner lieu à des formes réduites ou pathologiques des facultés de veille. Artephius dit qu'avec la « solution » et la « cou-

1. Dans Stob, *Flor.*, IV, 107. Cf. Porphyre, *Sententiae*, IX.
2. Apulée, *Métam.*, XI, 21.
3. J. Böhme, *De Signatura*, XIV, 73 ; XV, 51.
4. Le texte latin de Porphyre (cit.) est : « Mors duplex : altera quidem « omnibus nota, ubi corpus solvitur ab anima ; altera vero philosophorum ; « quum anima solvitur a corpore : nec semper altera alteram sequitur ».

leur noire » se produit « la discontinuité des parties ». En effet, on provoque la désintégration du « composé », ou du « mélange », dans ses éléments : c'est pourquoi celui qui affronte l'expérience, et pendant toute sa durée, se met en constant péril de mort, ou tout au moins s'expose à tous les troubles (schizophrénie, paralysie, amnésie, stupeur, atonie, épilepsie) qui peuvent dériver de la dissociation permanente entre les énergies vitales, et les organes et les fonctions corporelles qui y correspondent (1). — A l'encontre, quand tous les changements d'état sont soutenus sans perdre le contrôle, le détachement conduit à la nouvelle naissance, à l'expérience d'une nouvelle condition de l'être. « L'engen-« drement [initiatique] se fait quand la Matière est en com-« plète dissolution, ce que [les Philosophes] appellent putré-« faction ou Noir extrêmement noir » (2).

A propos de la « mortification », on peut citer, entre autres, les paroles de la gravure V de l'*Azoth* de Basile Valentin, où l'on voit un vieillard en décomposition enfermé avec un corbeau (symbole alchimique technique pour cet état) dans « l'œuf philosophique » entouré par le Feu, et en train d'exhaler deux esprits (les principes « Esprits » et « Ame ») : « Mon « surnom est Dragon. Je suis l'esclave fugitif, et ils m'ont « enfermé dans une fosse pour que je sois ensuite récompensé « avec la couronne royale et puisse enrichir ma famille... « Mon Ame et mon Esprit m'abandonnent [ce sont les « deux Esprits exhalés, les deux nuages, l'un blanc et l'autre « rouge, à extraire de la Pierre]... Qu'ils ne me quittent plus « ensuite, afin que je voie de nouveau la Lumière du Jour et « que ce Héros de la Paix (3), que le monde attend, puisse « sortir de moi » (4).

1. *Cf.* dans l'*Intr. alla Magia*, v. II, pp. 278-286. « *Quelques effets de la discipline magique : la dissociation des « mélanges* ».
2. Pernety, *Dict.*, 181.
3. *Pax*, au sens de la fin de la guerre symbolique entreprise par le Héros.
4. Dans Manget, *Bibl. Chem.*, II, 214. Pour cette phase on emploie souvent le symbole du « tombeau ». Le « Noir » en relation avec Saturne, avec le Plomb et avec le Chaos, est appelé « Tombe d'où l'esprit doit sortir pour glorifier son corps » (*Intr. à la BPC*, p. XV). Dans le *Viatorum Spagiricum* on voit un cercueil dans lequel sont enfermés le Roi et la Reine (les formes vulgaires du ☉ et de la ☾), à côté il y a un squelette et Mercure ; on retrouve ce symbolisme dans la *Margarita Pretiosa*, dans l'édition du *Rosarium* contenue dans *Artis Auriferae*, dans Flamel, etc. Voir l'expression caractéristique : « Ici, il y a une tombe qui ne renferme pas de cadavre et un cadavre « qui ne se trouve pas enfermé dans un tombeau. *Le cadavre et le tombeau « sont la même chose* » (dans *Theatr. Chem.*, III, 744).

« La dissociation — explique Flamel (1) — est appelée « mort, destruction et perdition, parce que les natures « changent de forme : calcination et dépouillement ». Un autre auteur parle d'une grande éclipse de Soleil ☉ et de Lune ☾, à laquelle fait suite le Chaos (2) en spécifiant que la couleur noire et sombre exprime l'état du corps quand l'âme lui a été enlevée, la « fumée blanche » (état immatériel, air) qui en multipliera les Eaux (3) devant faire irruption à sa place. Pour l'aspect « expérience », citons encore Böhme : « L'être se libère de la mort par une agonie « qui s'accomplit dans la grande angoisse de l'impression « [cf. le πάθος de Plutarque] qui est la vie mercurielle « [vécue à l'état libre] ; et dans cette douleur, l'épouvante du « salpêtre [épouvante qui « vient de Mercure, ou angoisse « de la mort » — le Salpêtre hermétique a un rapport avec « le principe de l'individualité] brille comme un éclair. Ensuite « la liberté rentre en elle-même et l'être se plonge dans « l'angoisse austère et ténébreuse » (4), correspondant à la couleur noire, à propos de laquelle, d'autre part, Sinesius l'alchimiste dit : « La Terre noire, ou tête de corbeau, est « appelée Ombre obscure : sur elle, comme sur un tronc, « le reste de l'œuvre a sa base » (5).

On peut donc dire que dans cette phase est évoqué le même pouvoir qui agit dans le phénomène de la mort. Un texte arabe le dit clairement : le Dragon qui ensuite produira les différentes « couleurs » (symboles des phases ultérieures de l'Oeuvre), est celui qui « aurait été fatal à ton existence et *qui aurait séparé ton Ame de ton Corps* » (6). Ceci trouve d'ailleurs sa correspondance dans d'autres enseignements ésotériques, par exemple dans la doctrine hindoue: Hûm est le « mantra » (7) du pouvoir serpentin (kundalinî), employé par les yogi pour ouvrir le « seuil de Brahman »

1. *Fig. Hiérogl.*, 231.
2. Philalète, *Introitus*, § XX.
3. Morien, *Entretien* cit., 110.
4. *De Signatura*, III, 19, 20.
5. *Livre de Sinesius*, 186.
6. CMA, III, 74.
7. Les « mantra » selon la tradition hindoue sont des formules magiques qui, prononcées dans des conditions déterminées de l'esprit, auraient un pouvoir opératif et évocateur. Cf. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit., p. 219 et sqq.

et pour faire épanouir les centres de vie dans la régénération — et c'est aussi le « mantra » de Mrtyu, le dieu de la mort. « Faites attention au Mercure tiré de l'Arsenic — pré-« vient le *Livre de El Habîr*. — Il est un venin de feu qui « dissout tout » (1). « Le Mercure brûle et tue tout » — répètent d'autres auteurs — *Mercurius lethalis est* (2). Malgré cela on prescrit de « mélanger les métaux avec le « Mercure dans les proportions requises, et d'opérer jusqu'à « ce que le produit devienne un venin de feu » (3). Et encore : « Les Philosophes ont appelé cette teinture Soufre, « Soufres, Feu qui consume, *éclair* qui éboluit, pierre de fronde « qui brise et détruit la pierre, qui laisse une trace éter-« nelle de fracture » (4).

J. Évola.

1. CMA, III, 102.
2. Dans Manget, I, 468.
3. *Livre de Cratès*, CMA, III, 54 ; cf. 67.
4. *Livre du Feu de la Pierre*, CMA, III, 54 cf. 216.

LE MARIAGE DE LA SAGESSE ET DE LA MÉTHODE

(*suite*) (1)

Jusqu'ici nous avons parlé du mariage de la Sagesse et de la Méthode sous divers aspects ; il est temps de dire quelques mots de leur divorce, puisque ceci est également une possibilité.

D'abord, quelles sont les conséquences du fait d'essayer de poursuivre la Sagesse isolément ? Les Thibétains répondraient que telle est justement l'erreur des *Pratyeka Buddhas* (dont la critique constitue un refrain favori de tous les écrivains Mahayanistes), ceux qui recherchent l'Illumination pour eux seuls, ignorant les intérêts des autres êtres souffrants : par conséquent une voie intellectuelle aveugle, une échappée hors du monde non compensée par la réintégration du monde. En contraste avec ceci, le *Bodhisattva*, qui incarne l'idéal du Mahâyâna, est décrit comme « différant » sa propre sortie dans le *Nirvana* jusqu'à ce que le dernier brin d'herbe ait atteint l'Illumination. De tels termes doivent, bien entendu, être compris symboliquement, car c'est davantage une question d'attitudes opposées que de fait littéral (2).

1. Voir *E. T.* n° de mai-juin 1961.
2. Nous renvoyons le lecteur à l'article très important de René Guénon sur la « Réalisation ascendante et descendante » (*Etudes Traditionnelles*, janvier, février, mars 1939.) En effet, le *Pratyeka Buddha* typifie l'être dont les aspirations s'enferment, d'une façon quasi-absolue, dans la réalisation en sens ascendant : le point de vue ici est « unitaire », plutôt que « non-dualiste » comme dans le cas du *Bodhisattva*, dont la vocation envisage la « redescente » par définition même et dès le début de sa voie : dans le cas précédent, ce qui est pris pour le *nirvana* serait plutôt un état d'ignorance mitigée, ce paradis « qui est la prison du Sage » comme disent les Soufis. Assurément une réalisation ascensionelle, proposée comme but immédiat, n'est pas en elle-même une finalité méprisable (pour dire le moins), pas plus que la recherche du salut, dans le sens exotérique, n'est une tâche indigne de l'homme vertueux. Néanmoins, ce point de vue doit tôt ou tard être dépassé si on veut parler de Délivrance dans le sens plein du mot, qui est d'ailleurs l'unique finalité que le *Mahâyâna*, ou le Bouddhisme tout court, propose à l'homme comme tel.

On commente cela en ajoutant qu'une telle abstraction de la Sagesse conduira, presque inévitablement, à une confusion de la Sagesse elle-même avec ce qui n'en est que le reflet dans le mental discursif, formulations mentales, conceptualisme en général. Toutes les écoles boudhistes sont d'accord pour dire que là est le danger ; dans le Zen nous avons l'expression la plus extrême de cette condamnation. Dès lors qu'on est sous l'empire d'une telle confusion, la tendance à remplacer la Connaissance métaphysique, fruit à la fois de la Révélation et de l'Intellection, par une « philosophie » dans le sens ordinaire sera proprement irrésistible : déjà on peut discerner là les prémices de cette « science selon la chair » contre laquelle St Paul a donné un avertissement. Tout d'abord, la doctrine sacrée perd son « caractère concret » par la suppression des moyens de réalisation correspondants ; puis, par degrés progressifs d'abstraction, imperceptiblement mais inéluctablement, elle perd de plus en plus de ses éléments transcendants jusqu'à devenir intégralement profane et arbitraire, et à n'être plus qu'un simple exposé d'opinions humaines *excluant toute possibilité de vérification. Le matérialisme* doctrinal, un relativisme absolu et axiomal, correspondent seulement à un stade avancé de cette évolution : il serait difficile d'imaginer ce qu'il pourrait encore y avoir de pire au delà.

Le second cas est celui de la Méthode, quand elle est séparée de la Sagesse : cela, comme le reconnaîtraient les thibétains, a pour effet d'enchaîner fatalement les hommes au *Samsara*, la ronde des Naissances et des Morts, sans espoir d'y échapper. Une fois que l'homme cesse d'unir la technique avec les principes et les buts transcendants, en d'autres termes avec la Sagesse, il n'y a plus rien pour empêcher son talent congénital d'invention de monter en graine ; plus on le traitera avec indulgence et plus vite il deviendra le maître de l'homme, avec pour conséquence d'éteindre en lui le véritable instinct créateur, qui est lié à un sens du sacré, l'amenant à remplacer l'art par un monstrueux étalage d'ingénuité et de manipulation adroite que rien n'arrête.

Les goûts et les tendances de l'homme devenant alors chaque jour plus sophistiqués, la Nature vierge, nourricière traditionnelle de l'esprit contemplatif, à force d'incursions

continuelles, disparaît pratiquement. Quant à l'homme lui-même, il finit par s'identifier en toutes ses intentions et ses buts à sa seule animalité, et en vient à croire, pour ainsi dire, qu'il est possible à la fois de vivre seulement de pain et d'être en paix. Mais un tel pain ne peut jamais satisfaire car, quoi que veuille l'homme, le besoin spirituel est là, frustré et rongeant les cordes du cœur. C'est là son enfer, mais bien étrangement, c'est là aussi son dernier espoir, puisqu'un jour il peut encore s'éveiller à la vraie cause de ses dégoûts et cela, pour tout homme, dans n'importe quelle situation ou état d'esprit, est le premier pas dans la Voie. Mais en attendant, jusqu'à ce que cela arrive, le cauchemar doit continuer.

Sur cette note nous terminerons la première partie, la plus générale, de cet essai. Il nous reste maintenant à examiner un certain nombre d'exemples, tous basés sur une observation personnelle du monde thibétain, de la manière dont le principe conjoint de la Sagesse et de la Méthode opère en différentes circonstances de la vie spirituelle.

* * *

Il y a deux principaux courants entre lesquels se divise la vie religieuse du Thibet, respectivement associés aux *Gelugpa*, l'Ordre des Usages Vertueux ou « Bonnets Jaunes » comme on les appelle familièrement, et le reste de la communauté monastique étiquetée dans son ensemble « Bonnets Rouges » mais comprenant en réalité trois associations différentes, nommément les *Nyingmapa* ou Ordre des Anciens, les *Kagyüdpa* ou Ordre de la Tradition Orale et les *Sakyapa* : le dernier Ordre tire son nom de Sakya, un ancien monastère dans une haute vallée à quelque soixante kilomètres au Nord de l'Everest, qui au XIIIe siècle occupait la première place dans le monde thibétain, son grand-maître agissant comme représentant du *Khan* mongol, qui, à l'époque et encore par la suite, était le lointain suzerain du Thibet. Le temple de Sakya, que je visitai avec mon ami Richard Nicholson en 1947, est d'une splendeur incroyable, un rassemblement des trésors de tous les arts dans ce qu'ils ont de meilleur, et sa bibliothèque de manuscrits est également magnifique ; mais l'Ordre Sakyapa lui-même est quelque peu tombé en déclin

depuis longtemps et peut être négligé en ce qui concerne notre propos. Les trois autres seront pris comme exemples tour à tour.

Comprenant parmi leurs membres, et le Dalaï, et le Panchhen Lama, les Gelugpa que nous avons d'abord mentionnés constituent depuis quatre ou cinq siècles l'Ordre dominant du Thibet ; le Dalaï Lama a été le souverain temporel du pays, aussi bien que son Abbé supérieur, depuis le XVII[e] siècle. Les Gelugpa viennent du résultat de la réforme opérée à la fin du XIV[e] siècle par le grand saint Tsong Khapa, qui venait de la province de Amdo, à l'Est du Koko Nor ; il débuta la vie comme Sakyapa, mais plus tard entreprit une reforme destinée à combattre le relâchemnt qu'il avait noté chez les moines de son ordre et des ordres apparentés, dans des conditions très semblables à ce qui s'est produit à plusieurs reprises dans le Moyen Age chrétien. D'une certaine façon les Gelugpa, avec leurs très grands monastères, rappelleraient plutôt l'ordre des Cisterciens, bien que les universités qui sont une caractéristique de leur ordre puissent davantage rappeler les grandes institutions scholastiques organisées par les Dominicains un peu après.

Il doit être bien entendu que lorsque nous classons la spiritualité thibétaine sous ces rubriques monastiques, cela ne signifie pas que ce que nous aurons à dire ne concerne que les moines. Les Ordres fournissent simplement un cadre, car chaque ordre représente un type distinct de spiritualité, insistant doctrinalement sur certaines idées plutôt que d'autres, avec ses livres et ses thèmes artistiques propres et aussi avec ses propres méthodes caractéristiques. De plus, chaque idéal s'exprime par le choix de divinités particulières, ou plus exactement, d'aspects divins, dont les attributs et le symbolisme correspondent visuellement aux idées qui, pour cet Ordre, sont centrales. Chaque laïque, au Thibet, suit l'un ou l'autre de ces Ordres et participe, bien que d'une manière relativement extérieure, aux grâces inhérentes à ce courant spirituel particulier. Quand un membre d'une famille est sur le point d'embrasser la vie monastique — chaque famille destine au moins un enfant à cette voie — il sera naturellement envoyé à un monastère appartenant à l'Ordre pour lequel la famille a sa dévotion. Ce qui nous intéresse principalement

ici, c'est le caractère et la forme qu'assument dans leurs variations la Sagesse envisagée en tant que doctrine, et la Méthode en tant que discipline et pratique spirituelle ; cette classification selon les principaux ordres monastiques convient manifestement à notre but.

Il va sans dire que tous ces ordres ont beaucoup de points communs : ils comprennent tous les éléments de base du Bouddhisme et la plupart des pratiques traditionnelles spécifiques du Thibet. Néanmoins, il y a entre les différents ordres et spécialement entre les plus vieux ordres, les « Bonnets Rouges » et les Gelugpa, une considérable différence de caractère se résumant en une différence de « génie spirituel » et imprimant son cachet indélébile aussi bien sur le Sage que sur le disciple ordinaire.

Nous avons dit que les Gelugpa étaient le résultat d'une réforme, principalement dans le sens moral, d'où le nom de « Vertueux Usage ». Les résultats visibles de cette réforme furent : une règle plus détaillée, qui était largement un retour à la coutume bouddhique primitive, un strict renforcement du célibat et la prohibition totale de boissons alcooliques, et enfin une insistance marquée sur la lecture et l'étude en général, d'une manière qui rappelle de très près les Scholastiques médiévaux d'Europe. Le *Gesché*, ou docteur de divinité, est une figure typique Gelugpa, absente dans les autres Ordres, et sa mentalité est celle qui domine la scène dans cette « église établie », si toutefois on peut ainsi appeler l'Ordre Jaune à cause de son association avec le Gouvernement. Beaucoup d'officiels sont moines et, dans l'aménagement théocratique du Thibet moderne, tous les principaux offices sont occupés conjointement par un moine, qui est toujours un Gelugpa, et par un civil, membre de la noblesse ; l'histoire a connu un moine commandant en chef, et il y aurait eu sans doute un moine amiral si le Thibet avait eu une Marine. Néanmoins, on ne doit pas penser que les Gelugpa, en dépit de leur penchant à l'organisation (qui est toujours la marque d'une réforme, sa force mais aussi, une fois le mouvement initial éloigné dans le passé, sa faiblesse en tant qu'elle tend à favoriser une médiocrité rassurée) — on ne doit pas penser, disons-nous, que les Gelugpa aient renoncé en principe à l'idéal contemplatif, et beaucoup d'entre eux vont

loin sur cette voie, exactement comme leurs rivaux parmi les « Bonnets Rouges ». En aucun cas un moine bouddhiste n'est formellement destiné à des travaux extérieurs de différentes sortes, comme cela se produit dans beaucoup de fondations du Christianisme latin ; si l'étude scholastique est aussi en quelque sorte un travail extérieur, son objet, comme partie de la Méthode, est de fournir à l'aspirant la préparation théorique qui doit être par la suite « réalisée » dans la vie contemplative. En raison de cet idéal, le monachisme thibétain est plus près de l'Eglise Orthodoxe grecque que de l'Occident romain. « Les Œuvres de Charité », comme les comprend l'Occident, ne sont pas pour le moine, sauf incidemment, ou plutôt son œuvre est d'attaquer le mal et la maladie, non dans leurs symptômes, mais à leur véritable racine, si bien que, pour lui, toute chose inférieure est comptée comme une distraction de la « seule chose nécessaire », comme Marie le dit une fois. Tous les Thibétains regardent les vrais contemplatifs comme des protecteurs de l'humanité, des médecins qualifiés de ses maux et sa seule et unique garantie. Pour ceux qui réalisent ce but à quelque degré élevé, qu'ils soient encore moines ou, comme il arrive souvent, qu'ils aient échangé l'habit monacal contre les haillons du gyrovaque, la révérence du peuple est illimitée et personne ne songerait à demander à un tel *Naldjorpa* (celui qui a obtenu la Tranquillité, le même sens qu'Hésychaste) pourquoi il agit ainsi et où il veut aller. Dans ce sens, même les ignorants sont capables de reconnaître la présence de la Sagesse quand ils la rencontrent, et ceci, encore plus que toute institution organisée, est une garantie que tous les hommes, au moins dans une certaine mesure, participent aux choses de l'Esprit. En vérité on ne peut jamais dire d'aucun thibétain, même le plus apparemment mondain, qu'il échappe complètement à un soudain appel à la vie spirituelle ; ces choses peuvent avoir depuis peu cessé au Thibet, comme résultat de l'invasion, mais elles étaient encore pleinement vivantes, quand nous y étions en 1947/48, et même le paysage semblait baigner dans une silencieuse contemplation, à laquelle il vous invitait à participer.

Pour en revenir aux Gelugpa, leur méthode spirituelle peut être résumée en trois mots : étude, méditation, contemplation. Selon le *Lamrim* (« degrés de la Voie ») le traité de base

de l'Ordre composé par son fondateur, le but qu'on doit s'efforcer d'atteindre est l'acquisition simultanée de *Hlak-Thong* ou Vision Transcendante et *Shi*-né, Tranquillité Permanente, qui correspondent respectivement aux pôles actif et passif de la contemplation. Un moine ordinaire est appelé au Thibet *trapa* ce qui signifie « étudiant ». Le titre « Lama » appartient en propre à trois sortes de gens : premièrement, aux *Lama Tulkus*, c'est-à-dire à ceux qui, comme le Dalaï Lama, sont regardés comme transmetteurs d'une influence céleste pour laquelle ils fournissent un support corporel, les descentes successives de cette influence étant décrites comme une « renaissance » ; deuxièmement, aux chefs de lignées initiatiques ; et troisièmement, pour chaque disciple, à son propre guide spirituel, son Lama personnel. Notre usage trop libre de ce terme est étranger aux Thibétains.

Un centre typique d'enseignement Gelugpa que j'ai visité est Tashilhunpo, près de Shigatse, siège du Panchhen Lama et l'une des quatre grandes universités du Thibet, les trois autres étant près de Lhasa. En arrivant sur place, on pense immédiatement à Oxford, avec ses nombreux étudiants vivant plusieurs à un étage où une chambre plus grande est occupée par un « tuteur » qui prend les élèves par petits groupes. Le lien personnel entre professeur et étudiants est toujours très étroit, comme cela arrive dans tout l'Orient. Parmi les étudiants eux-mêmes, une courtoisie mutuelle est de règle, à part quoi ils manifestent l'entrain normal des jeunes gens de partout, bien que jamais jusqu'au point de turbulence qui irait à l'encontre de l'idéal monastique. L'Etude elle-même consiste, pour les apprentis Gelugpa, à retenir les Ecritures aussi bien que des commentaires variés et des traités métaphysiques, pour ensuite analyser le sens de ce qui est déjà fixé dans la memoire, sous la direction du maître — il y a un certain rapprochement avec la philosophie dans la manière dont cela est exécuté. Le cours de cette étude peut durer de trois ou quatre ans jusqu'à dix ans et plus — il est dit que ce temps est au moins requis pour obtenir un diplôme de *geshé* ou doctorat. Quant à la contemplation, l'objet déclaré de toute cette étude, on peut bien imaginer que beaucoup, en fait la majorité, s'arrêtent quelque part faute de réalisation, ce qui justifie les commentaires dédaigneux d'un de mes

amis « Bonnet Rouge » disant : « Un Gelugpa a toujours le nez dans un livre, mais il n'arrive jamais nulle part ». Cette critique n'est pas tout à fait juste : les meilleurs des Gelugpa — et ils ne sont pas rares — essayent et appliquent les connaissances qu'ils ont acquises dans ce but, en restant pendant des périodes plus ou moins longues retirés en méditation dans l'une des retraites de montagne (*ritö*) que chaque monastère important entretient dans ce but ; mais néanmoins il existe chez les Gelugpa, vus comme un tout, une certaine tendance à extérioriser le point de vue, résultat d'une si grande activité purement mentale, et ceci est prouvé par une attitude moins souple et plus moraliste vis-à-vis des choses en général, par laquelle ils se montrent eux-mêmes notablement inférieurs, dans un sens intellectuel, aux plus sérieux parmi les « Bonnets Rouges ».

Pris dans ce qu'il a de plus typique, le programme spirituel Gelugpa part de l'idée d'impermanence. Cela, au point de vue bouddhiste, est la pierre angulaire de la Sagesse et un sujet constant de rappel toutes les fois que l'attention donne des signes de flottement. Une reprise continuelle de ce thème avec l'aide de toutes sortes d'illustrations émouvantes amène finalement l'aspirant à l'idée que lui-même et le reste des êtres de l'univers partagent une fatalité commune dans la nature éphémère de leurs joies et le retour continuel de la souffrance et de la mort, s'étendant même à leur conscience individuelle, la chose que tous appellent le « Moi ». L'effet logique de cette façon de regarder les choses est une puissante amélioration de la compassion qui devient alors la force entraînante de tout effort subséquent : à son degré le plus élevé ce sens de participation à la souffrance devient un appel irrésistible à l'état de Bodhisattva, la consécration de soi-même à la cause de tous les êtres, en vue de leur délivrance de la Ronde des Naissances et des Morts par leur Illumination. C'est pourquoi, dans l'enseignement Gelugpa, la compassion est actuellement identifiée à la Méthode elle-même. Ceci, joint à une insistance sur la notion d'impermanence jusqu'au point où l'on reconnaît le vide ou le manque en chaque chose d'une réalité qui lui soit propre (ce qui est la note dominante de la sagesse dans cette tradition), amène le voyageur spirituel à cette station sublime où la vision laisse en arrière l'expri-

mable et où l'agitation est finalement calmée dans la paix qui dépasse tout entendement. Au delà de cet état le Gelugpa ne cherche plus à voir, et, en vérité, qu'y a-t-il au delà à regarder ?

* * *

En examinant maintenant les Ordres des « Bonnets Rouges » on trouve ici une grande variété de méthodes poursuivies à partir de structures de bases qui correspondent beaucoup moins à un modèle unique que dans le cas des Gelugpa. Bien que les monastères des Nyingmapa et des Kagyüdpa, pour la plupart petits, puissent être trouvés répandus partout sur le Thibet, aussi bien que dans les états bouddhistes situés en deçà de l'Himalaya, où ils prédominent, il y a aussi beaucoup de leurs adhérents qui n'appartiennent pas à une communauté monastique ; ceux-ci comprennent des laïques qui, après avoir passé plusieurs années sous la direction d'un Lama de leur choix, retournent chez eux mener une vie consacrée pour le reste de leurs jours dans l'état laïque, aussi bien que ceux, moins nombreux, qui se sont sentis appelés à une vie héroïque de contemplation, hommes et femmes menant une existence solitaire dans un endroit retiré où les bergers ou les villageois leur apporteront périodiquement de la nourriture, ne leur posant aucune question et parlant seulement si on leur adresse la parole, sachant fort bien que ces gens, plus que tous autres, sont des bienfaiteurs de l'humanité par leur seule présence et que « la terrible résolution de rechercher la solitude et de méditer tout le reste de sa vie pour l'amour des créatures souffrantes » (comme l'a dit Milarepa) est le plus grand don qu'on puisse faire partager à ses semblables. On peut trouver ces hommes, par un ou par deux, dans tout le monde thibétain, dans des cavernes rapprochées des glaciers, ou encore errant le long d'une de ces pistes sans fin qui traversent les hauts plateaux, comme des feuilles portées çà et là par le vent de l'Esprit, qui souffle où il veut ; certains d'entre eux reviennent au bout d'un certain temps dans le voisinage d'agglomérations humaines où ils vivent tranquillement, enseignant un petit nombre de disciples choisis, et c'est dans leurs rangs qu'on trouve le plus souvent les plus grands Lamas.

Tout ceci est spécialement vrai pour les Kagyüdpa, qui

forment le moins nombreux et spirituellement l'élite des Ordres thibétains. La disposition générale de ces fondations appelées « non-réformées » reste assez fluide, comparée aux Gelugpa avec leur organisation très complète, et même certaines communautés monastiques montrent quelquefois des caractéristiques exceptionnelles ; par exemple un petit centre Kagyüdpa dans les montagnes près de Shigatse, que j'ai visité fréquemment, consistait en un couvent de nonnes ayant un Lama mâle à leur tête, formant le groupe le plus aimable et le plus agréable qu'on puisse imaginer. Un autre exemple semblable est celui de Samding, sur le lac Yamdok juste au milieu du Thibet ; mais ici les relations sont inversées car le Lama est une femme et tous les autres habitants sont des hommes. Si ces choses peuvent troubler la pruderie de certaines gens, elles n'étonnent pas les Thibétains, qui tous partent du principe de base que l'Ordre Spirituel doit pouvoir posséder des critères de ce qui est ou n'est pas expédient différents de ceux de la majorité, pour le bien de laquelle les règles et les sauvegardes surtout existent. La seule chose à éviter (et tous sont d'accord là-dessus) est d'imposer quelque entrave que ce soit à ceux qui, spirituellement parlant ont en vue la véritable œuvre ; l'élite spirituelle n'a-t-elle pas toute liberté dans l'intérêt de tous et ne serait-ce pas une folie que de laisser les non qualifiés essayer de limiter ses buts au niveau de leur propre ignorance ? Et si quelques-uns, et même beaucoup, de ceux qui se sont engagés dans cette voie, tombent quelque part sur le bas-côté, ayant ainsi prouvé qu'ils n'étaient pas capables de répondre pleinement à ce qui était exigé d'eux ; eh bien, la médiocrité peut être tranquillement laissée musarder à sa manière et personne ne s'en inquiète.

Un trait commun à la fois aux Ordres Nyingmapa et Kagyüdpa est qu'un bon nombre de leurs Lamas sont mariés et que l'usage de l'alcool n'est point défendu — ceci grâce à une dispense spéciale de Padma Sâmbhava. Ces deux faits leur ont valu les critiques des Gelugpa aussi bien que des voyageurs étrangers. On doit admettre, à en juger par ce qu'on voit dans certains centres Nyingmapa en dehors du Thibet, que l'abus de la boisson est beaucoup trop habituel et que bien des vocations doivent avoir été obscurcies de ce

fait. Au Thibet lui-même, ce mal est beaucoup moins évident que dans les régions de l'Himalaya.

Un point méritant d'être mentionné chez les Nyingmapa est leur expertise en de nombreuses sciences traditionnelles : pour cette raison, la population les consulte beaucoup, comme calculateurs d'horoscopes, exorcistes et spécialement pour accomplir des rites propitiatoires de toutes sortes. Un Lama Nyingmapa, charmant personnage avec lequel nous étions en termes d'amitié pendant notre séjour à Shigatsé, était employé par le gouvernement comme gardien contre la grêle : son devoir était de veiller du haut d'une tour spécialement construite à cet effet, aux nuages d'orage qui pouvaient se résoudre en grêle sur les récoltes en croissance, ce que l'on craint beaucoup au Thibet en certaines saisons. Chaque fois qu'apparaissait un nuage d'aspect menaçant, le Lama se hâtait vers le sommet de sa tour et y accomplissait le rite approprié, qui comportait le déploiement d'un diagramme géométrique compliqué, ingénieusement construit. Ce Lama me demandait un jour si l'Angleterre souffrait aussi d'orages de grêle et, sur ma réponse que cela arrivait parfois, quelles mesures le gouvernement avait prises pour écarter ce danger ; il fut surpris lorsque nous admîmes que le fameux « Etat Providence » ne prévoyait rien contre cela !

Bien que, comme nous l'avons dit, beaucoup de membres de ces Ordres appartiennent à des monastères, l'unité qui compte réellement dans ce monde particulier est le *gyüd* ou lignée initiatique qui, par ses divers modes d'appartenance, comme nous l'avons déjà décrit, perce au travers des autres formes d'organisations. A la tête de chacune de ces familles spirituelles réside le *Gyüd Lama*, par l'intermédiaire duquel la ligne directe de la « succession apostolique » est transmise. Ces *gyüd* donnent naissance à bien des voies différentes. Quelques-unes ont été fondées par des saints de l'antiquité ou même tout à fait récents, des hommes dont la sagesse et la vertu prééminentes ont gagné la reconnaissance spontanée du peuple, beaucoup de ceux-ci étant venus leur demander une direction spirituelle, ce qui au Thibet est l'équivalent d'être leur disciple. D'autres encore tiennent leur origine directement d'une inspiration céleste : ceci s'applique dans leur ensemble aux *Kagyüdpas*, bien que par la suite cet Ordre,

autrefois considéré comme un seul *gyüd*, ait donné naissance à plusieurs lignées initiatiques séparées, chacune desquelles comptant maintenant de plein droit comme un *gyüd*. L'histoire d'un *gyüd* Nyingmapa qui s'est formé à notre époque illustrera la manière dont ces choses sont susceptibles d'arriver.

Il y a plusieurs années, dans la ville de Lhasa, une femme de l'Ouest du Thibet avait l'habitude de parcourir les rues avec sa fille en chantant certaines sentences sacrées d'une très belle voix. A force de faire cette invocation journalière la fille fut fortement attirée par une vie de contemplation, si bien qu'elle décida de se retirer dans une caverne qui avait autrefois appartenu à Padma Sâmbhava, Apôtre du Thibet et fondateur de l'Ordre Nyingmapa. Elle y passa plusieurs années dans le silence et la méditation jusqu'à ce que, petit à petit, nul ne sait exactement comment, des disciples commencèrent à se rassembler autour d'elle lui demandant sa doctrine, si bien que toute une petite communauté d'ermites habitant des cavernes se constitua là. Bientôt de pieux familiers de la ville, dont certains appartenaient à la haute noblesse, firent leur chemin jusque là, apportant leurs offrandes ; s'ils ne pouvaient pas affronter cette vie eux-mêmes, au moins pouvaient-ils participer de cette manière indirecte. Et ainsi la renommée de la Précieuse Révérende Mère, nom sous laquelle elle vint à être connue (les noms de « fonction » sont toujours préférés aux noms personnels dans des cas semblables ; les gens les inventent pour eux-mêmes), s'étendit largement au loin. Cette femme Lama vécut une centaine d'années, à ce que m'a rapporté un de ses adhérents, enseignant le groupe commun de ses disciples pendant le jour mais réservant les heures de la nuit pour l'élite ; elle mourut, je crois, il y a quelques années, mais là je ne suis pas absolument certain du fait. Ce cas est typique ; et si l'invasion chinoise n'était pas survenue, il est probable que son successeur désigné continuerait la succession comme *Gyüd Lama*, transmettant l'initiation et l'enseignement comme il l'avait reçu d'elle.

(A suivre)

MARCO PALLIS.

LA PRASHNA UPANISHAD
et son Commentaire
par Shankarâchârya

MAINTENANT LA DEUXIÈME QUESTION

Sh. — On a dit (dans ce qui précède) que le *prâna* est le mangeur, le maître des créatures. La présente question est introduite en vue d'établir dans ce corps cette nature de progéniteur universel, de mangeur.

1. Alors Bhârgava Vaidarbhi demanda : Vénérable, combien y a-t-il de *dévas* qui supportent la créature ? Quels sont ceux qui l'illuminent ? Et lequel d'entre eux est le meilleur ?

Sh. — Ensuite, Bhârgava Vaidarbhi demanda : Vénérable, combien y a-t-il de *dévas* qui supportent spécialement la créature caractérisée par un corps ? Parmi ces divers organes d'action et de connaissance, quels sont ceux qui manifestent leur majesté, leur gloire ? Dans cet ensemble d'effets et de causes, qui est le plus éminent ? (1).

1. Glose d'Ânandagiri : Dans ce qui suit on va préciser la nature de mangeur propre au *prâna*, qui est « le feu ardent », en qui « tout se tient comme les rayons d'une roue dans leur moyeu», ainsi que sa nature de progéniteur universel « qui naît distributivement dans chaque sein (paternel et maternel) ». Cette implication est d'abord le motif de deux questions dont la première a pour objet un fruit spécial, la méditation effective du *prâna*, à l'usage des esprits moins doués, car sans l'unification de la pensée (sur le Soi) on ne peut réaliser la connaissance de l'*Âtmâ*, même si, par l'instruction sur l'issue (du *brahma-loka* ou de tout autre état) on est détaché (de cette obtention précaire). Dans l'un et l'autre cas, la première question précise les qualités du *prâna*, sa supériorité (sur les *dévas* dans la composition du corps), mangeur, progéniteur universel, etc. La deuxième. question (troisième de l'Upanishad), qu'il faut également envisager dans ce sens (application pour certains, information pour les autres), donne les règles de cette méditation, après avoir, notamment, expliqué la naissance du *prâna*. Par créature, il faut entendre le corps et non *jîva*, l'âme vivante, car c'est le premier que soutient le *prâna* et non le second qui (étant le Soi) n'est supporté par rien. La « majesté » de l'*âkâsha* ou éther et des autres principes constitutifs du corps consiste dans le fait qu'ils donnent accès à l'existence, etc. La manifestation de cette « majesté » est la révélation qu'ils font par rapport

2. Le Sage lui dit : L'*âkâsha* est, en vérité, ce *déva*, (c'est aussi) le vent, le feu, l'eau, la terre, la voix, le mental, la vue et l'ouïe. Ceux-ci, manifestant (leur majesté), disent : c'est nous qui assurons la stabilité de cette flèche et qui la supportons !

Sh. — A celui qui l'interrogeait, le Sage répondit : Ce *déva* est l'*âkâsha* ou éther, le vent, le feu, l'eau et la terre, en d'autres termes, les cinq grands éléments dont est fait le corps ; c'est la voix, le *manas* ou mental, la vue et l'ouïe, bref, les organes d'action et de perception. Ces *dévas*, effets et causes d'un corps vivant, manifestent leur majesté (*mahâtmya*) en revendiquant chacun pour soi la supériorité. Ils disent : c'est nous qui, assurant la stabilité de cet ensemble d'effets et d'instruments (d'action et de perception) le soutenons tout spécialement, comme les piliers qui empêchent un palais de tomber. Chacun pense : c'est moi seul qui supporte le tout (2).

3. Celui qui leur était supérieur, le *prâna*, leur dit : Détrompez-vous ! C'est moi qui, m'étant divisé en cinq, assure la stabilité de cette flèche et la supporte ! Les autres restèrent incrédules.

Sh. — A ceux qui ainsi étaient infatués d'eux-mêmes, le plus éminent, celui qui vient en premier, le *prâna*, dit ceci :

à tous les mondes, qu'ils mettent respectivement en lumière, comme on dit : « ayant cuit, il cuit » (il exerce sa fonction). Quels sont ceux qui, d'une façon ou d'une autre, opèrent cette révélation de tous les mondes, dont les tâches respectives sont autant d'accès, de participation, etc., (à l'existence universelle) ?

2. La « voix » dans ce passage implique les quatre autres organes d'action : pieds, mains, organes de procréation et d'excrétion ; « vue et ouïe » connotent le toucher, l'odorat et le goût. Le mental (*manas*), comme le précise Shankarânanda, désigne le sens interne (*antahkarana*) dont *manas*, *buddhi*, *ahamkâra* et *chitta* sont des modalités. Les cinq éléments dans cette description sont pareillement appelés *dévas* (de la racine *div*, briller) eu égard à leurs régents respectifs, les *dévatâs*, dont le Védanta postule l'existence dans tous les ordres de manifestation, étant donné que rien ne saurait exister indépendamment d'une conscience. Le mot « flèche » pour désigner le corps est plutôt inhabituel. Ce terme est une expression symbolique du chiffre cinq, ce qui suggère un rapprochement avec les cinq subdivisions du *prâna* dont le texte parle plus loin. Toutefois, comme les commentateurs que nous citons ne mentionnent pas cette signification numérique, il est à supposer que celle-ci est postérieure et est sans doute fondée sur ce passage même. Shankarânanda et Ânandagiri justifient l'emploi de « flèche » (*bânam*) en disant : « le corps est octroyé par le *karma* comme une flèche » ; ou bien, *ba* équivalant à *va*, le corps « vente » (*vâti*), véhiculant une odeur désagréable, ou bien « retentit » (*banati*), émet la parole, ou bien encore va d'un lieu à un autre tant que dure le *karma* ou quand celui-ci est épuisé ; enfin, parce qu'il va à la destruction (retombant comme une flèche au bout de sa course).

Que le manque de discernement cesse de vous égarer ; abandonnez cette fausse opinion de vous-mêmes, car c'est moi qui, me départageant en cinq modalités et assurant la stabilité de cette flèche, la supporte. Tandis qu'il parlait de cette façon, les autres refusaient de le croire. Alors il arriva ceci :

4. Indigné, il fit mine de s'échapper et comme il s'élevait tous les autres s'élevèrent, et comme il se posait tous les autres se posèrent. C'est ainsi que les abeilles s'envolent pour suivre la reine (1) quand elle prend son vol et se posent quand elle se pose. De même, la voix, le mental, la vue, l'ouïe et les autres (*dévas*), étant satisfaits, louent le *prâna*.

Sh. — Et lui, le *prâna* (le souffle vital), constatant que les autres ne le croyaient pas, fit semblant de s'échapper du corps sous l'effet de l'indignation. Ce qui arriva quand la colère le rendit indifférent (aux conséquences de son départ) est exprimé au moyen d'une comparaison. Comme il s'élevait aussitôt les autres, les différents *prânas* ou souffles secondaires, la vue, etc., se portèrent vers en haut, et lorsque le *prâna* s'immobilisa tous en firent autant. On observe la même chose avec les abeilles qui s'envolent à la suite de la reine et qui se posent avec elle. C'est ainsi que la voix, le mental, la vue, l'ouïe, tous, ayant abandonné leur incrédulité, comprenant la majesté (éminente) du *prâna*, réjouis (de sa présence), louent le *prâna*, le souffle essentiel. Voici comment :

5. Il est *agni*, le feu ardent, il est le Soleil Sûrya, le nuage, le vent ; Indra c'est lui ; ce *déva* est (à la fois) la Terre et la Lune, ce qui est et ce qui n'est pas (perceptible), et il est aussi l'ambroisie, le breuvage d'immortalité.

Sh. — Ce *prâna*, étant *agni*, brûle, flamboie. De même, étant le Soleil Sûrya, il éclaire (tout). Comme nuage, il déverse la pluie. Bien plus, en tant qu'Indra le Magnanime, il protège les créatures et extermine les démons et les esprits malfaisants. Il est le vent *vâyu* sous ses (sept) aspects : *âvaha*, « celui qui apporte », *pravaha*, « celui qui met les astres en branle », etc. Il est aussi la large Terre (féconde), la Lune en tant que *rayi* ou nourriture ; *déva* de tout l'univers, il est le corporel et l'incorporel, et il est aussi l'ambroisie dont dépend l'existence des dieux. En résumé

6. Comme les rayons d'une roue dans leur moyeu, tout

1. Le texte dit : roi.

est établi en *prâna*, les incantations du Rig, du Yajur et du Sâma Véda, le sacrifice, la fonction guerrière et la fonction brahmanique.

Sh. — Comme les rayons dans le moyeu d'une roue, toutes choses depuis la foi jusqu'au nom, aussi longtemps qu'elles durent, sont établies en *prâna*. Il en est ainsi pour les *mantras* ou formules incantatoires du Rig, du Yajur et du Sâma Véda, pour le sacrifice, etc., qu'elles permettent de célébrer, la fonction guerrière (efficace) dans la protection de tous et la fonction brahmanique compétente dans l'accomplissement du sacrifice et des autres actions rituéliques. Le *prâna* est tout. Ceci encore :

7. Maître des créatures, tu te meus dans les entrailles et c'est toi qui renais. C'est à toi, ô *Prâna*, que ces créatures apportent l'offrande, à toi qui te tiens dans les (différents) souffles.

Sh. — En tant que maître des créatures, tu vas dans les entrailles (1) et renais en reproduisant la forme du père et de la mère. Que tu possèdes la nature du père et de la mère est déjà prouvé par le fait que tu es le progéniteur universel. En d'autres termes, le *prâna*, unique, est l'*âtman* ou essence de tout sous les apparences des innombrables formes prises par les corps et les incorporés. C'est à toi, pour toi, ô *Prâna*, que ces créatures, les hommes et les autres êtres, apportent l'offrande (de leur existence) par le canal de leurs yeux et des autres organes. Puisque tu te tiens dans tous les corps avec les (différents) *prânas*, dans les yeux et les autres sens (qu'ils animent), c'est à toi qu'il convient d'apporter l'offrande (de tout ce qui est accompli, pensé, éprouvé). Car tu es le jouisseur (au centre de toute jouissance) et ainsi tout le reste est pour toi nourriture.

1. Nous avons traduit *garbha* par entrailles et non par matrice, car il s'agit aussi bien du sein paternel que maternel. Ânandagiri précise : « celui qui se meut dans le sein du père (*pitur garbhe*) sous forme de sperme, dans le sein de la mère (*matur garbhe*) sous forme de fils, naît ensuite à l'image de ces deux, semblable à eux et c'est toi qui nais ». Ce n'est que secondairement que *garbha* a le sens d'embryon. A propos de ce double sens, il est intéressant de noter que si Hiranyagarbha, « celui qui est issu d'un œuf doré », *Mahat* ou Grand (principe), est d'un certain point de vue « Le premier né » et comme tel identifié au progéniteur primordial, à un autre point de vue, que retient plus spécialement la cosmologie védantique, il est au contraire le dernier né, l'ultime aboutissement du développement de la manifestation, et en ordre principal, le résultat final des méditations et des rites, comme on a pu le constater avec le commentaire du verset 4 de la Première Question. On devine l'importance de ce double aspect pour la compréhension de la théorie des cycles.

8. Tu es le meilleur messager auprès des *dévas*, la première oblation aux ancêtres. Tu es le véritable accomplissement des *rishis* d'Atharvan et d'Angiras.

Sh. — Tu es celui qui sais le mieux transmettre l'oblation à Indra et les autres dieux. La nourriture offerte aux ancêtres dans la cérémonie *nandî* passe avant le dieu principal et c'est toi qui la portes aux mânes. Comme la Révélation nous enseigne que « *prâna* en vérité est *atharvan* » et comme « les *rishis* (de la filiation) d'Atharvan et d'Angiras » signifie les *prânas*, les yeux et les autres organes de connaissance, dont le *prâna* est la sève, tu es l'action, le geste véritable, efficace, qui nous permet de conserver ce corps (1).

9. Tu es Indra, ô *Prâna* ; par ta vigueur tu es Rudra et (aussi) celui qui protège de partout. Tu te meus dans l'espace intermédiaire, tu es le Soleil Sûrya, le maître des luminaires.

Sh. — Tu es Indra, c'est-à-dire le Seigneur suprême, ô *Prâna*, tu es Rudra (2) par ta vigueur, détruisant le monde, ou le protégeant de toutes parts avec ton aspect favorable tant qu'il dure. Tu te meus sans cesse dans l'espace intermédiaire. Tu es Sûrya se levant et se couchant, tu es le maître de tous les luminaires.

10. Lorsque tu répands la pluie, ô *Prâna*, ces créatures sont dans la joie, pensant : il y aura de la nourriture autant que nous en désirons.

1. L'interprétation de Shankara appelle pour être compréhensible une explication quelque peu laborieuse. Atharvan est, comme on sait, le « patron » du quatrième Véda. Il est dit sorti de la bouche de Brahmâ pour protéger les créatures et leur communiquer la science divine (*brahma-vidyâ*). Shankara étend l'idée de connaissance incluse dans ce nom à la connaissance sensorielle qui, en raison de son immédiatité, correspond analogiquement à la connaissance supra-sensible des *rishis*, les sages védiques, qui sont censés avoir « vu » les hymnes des Védas. Angiras est un des Sept Sages, étroitement apparenté à *Agni* et auquel, ainsi qu'à sa descendance, sont attribués de nombreux hymnes du Rig-Véda. Son nom est habituellement rattaché à *angâra*, charbon, ou selon la Cchândogya Upanishad (I-2-10) : « sève (*rasa*) du corps (*angi*, de *anga*, membre) ». D'après cet exemple, on pourrait peut-être estimer que l'illustre commentateur sollicite parfois d'une façon excessive la teneur littéraire des Ecritures afin de leur donner une signification mieux en rapport avec une perspective métaphysique dégagée de toute implication purement historique. Le tout est de savoir si de tels noms et termes n'avaient pas à l'époque védique une semblable transparence intemporelle qui s'est complètement obscurcie au point de justifier de pareils accommodements qui, avec les ressources de la langue sacrée et dans la mesure compatible avec les principes de l'orthodoxie, en font pour un autre âge, autre chose que lettre morte.

2. Rudra, dieu védique avec lequel Shiva est identifié et dont le nom signifie le Terrible, « Celui qui fait verser des larmes ».

Sh. — Quand, sous forme de nuage, tu répands la pluie, alors ces créatures, ayant obtenu de la nourriture, respirent, déploient leur activité. Ou bien, ô *Prâna*, ces créatures qui sont tiennes, identifiées avec toi, (parce que) sustentées par toi, se réjouissent à la seule vue de la pluie que tu déverses, elles sont comme ayant trouvé le bonheur. Ce n'est pas tout :

11. Tu es impurifié, ô *Prâna* ; tu es le feu *ékarishi*, le mangeur, le maître excellent de tout. Et c'est nous qui donnons la nourriture, à toi qui es le père, ô *Mâtarishvan* !

Sh. — Etant le premier né et en l'absence de tout autre pour te purifier, tu es impurifié (1), autrement dit : tu es pur par ta propre nature. Tu es, ô *Prâna*, le mangeur de toutes les oblations, le feu connu sous le nom *ékarishi* par les fidèles de l'Atharva-Véda. Tu es le maître de tout ce qui existe ou le bon maître (2). En retour, nous t'apportons l'offrande qui sera consommée par toi. Tu es notre père, ô *Mâtarishvan* ! Ou bien : tu es le père du vent appelé *Mâtarishvan* (3). Et ainsi il est établi que tu es le père de tout l'univers. En résumé :

12. Ta forme qui est dans la voix, celle qui est dans l'oreille, dans l'œil, et celle qui demeure dans le mental, rends-la propice ! Ne t'échappe pas en haut !

Sh. — Cette forme (déterminée) de toi, qui est dans la voix, où elle préside à la fonction de la parole, qui est dans l'oreille, dans l'œil, et celle qui, dans le mental, exerce successivement les actes de volition, etc., rends-la favorable, ne la rends pas funeste par ton départ (4) !

13. Tout ceci est assujetti à *Prâna*, et de même ce qui

1. Littéralement : un *vrâtya*, terme qui désigne un deux-fois-né ayant perdu sa caste pour ne pas avoir accompli les principaux rites purificatoires et principalement l'investiture du cordon sacré.

2. Cette variante pour *satpati* résulte du double sens de *sat* : étant, ce qui est, ou l'adjectif bon.

3. Ce terme désigne le vent mais est aussi une épithète d'*agni*, le feu, que le vent active et avec lequel il se confond. Selon le *nirukta*, l'étymologie traditionnelle : « celui qui respire (*shvasati*) dans l'*âkâsha*, (sa) mère (*mâtari*) ».

4. La quintupartition du *prâna* principiel, avec ses différentes localisations dans le corps, sera reprise et complétée dans la Question suivante. La glose de Shankarânanda précise : la détermination du *prâna* qui loge dans l'organe de la voix est l'*apâna*, qui est associé au feu et à la terre ; celle qui est dans l'organe de l'ouïe est *vyâna*, associé à la Lune et à l'*âkâsha* ou éther ; celle qui est dans l'organe de la vue est le *prâna* même, associé au Soleil et aux formes visibles, constituées par le feu, l'eau et la nourriture ou terre ; enfin, celle qui est dans le mental ou sens interne est *samâna*, associé aux cinq éléments grossiers. On remarquera que le *prâna* et les cinq éléments constituent l'*âtman*, le principe immédiat du mental, d'où il ressort que celui-ci est immanent et non transcendant à la manifestation. C'est précisé-

réside dans les trois cieux. Comme une mère ses fils, protège-nous, accorde-nous prospérité et intelligence!

Telle est la deuxième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Sh. — Tout ce qui existe dans ce monde-ci est sous la dépendance de *prâna*, et de même ce qui, dans les trois cieux, est pour les *dévas* et les autres êtres, un objet de jouissance. *Prâna* est le Seigneur, le protecteur et c'est pourquoi il est dit : protège-nous comme une mère protège ses enfants. Puisque les dignités qui sont le lot des brahmanes et des guerriers sont imparties par toi, dispense-nous cette richesse et cette connaissance que l'on conserve grâce à toi.

C'est ainsi qu'a été déterminé le *prâna*, qui est le maître des créatures, le mangeur (universel), dont la puissance souveraine est mise en lumière par sa nature d'*âtman* de tout ce qui existe, par la voix et les autres *dévas*, par les (différents) *prânas* et par sa louange.

Telle est la deuxième question dans le Commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda, instructeur des ascètes errants Paramahansa.

MAINTENANT LA TROISIÈME QUESTION

1. Alors Kausalya Ashvalâyana demanda : Vénérable, d'où naît ce *prâna* ? Comment vient-il dans ce corps ? Com-

ment cette « matérialité » du sens interne qui rend possible une extension du champ de la conscience (*chétana*) dans les états subtils comme celle dont parlera la Troisième Question. (Nous disons du champ et non de la conscience même qui, comme telle, est immuable et demeure pure conscience en dépit de toutes les apparences, dues aux *upâdhis* ou conditionnements adventices tels que le mental et l'intellect). Certains seraient sans doute étonnés d'apprendre que la notion d'un mental immatériel, « épiphénoménique », la pensée au sens dualiste et cartésien, loin de pouvoir justifier de telles possibilités, en est au contraire la négation implicite. Il va de soi qu'en parlant de la matérialité du mental nous n'avalisons pas au nom du Védanta la notion de matière qui caractérise la mentalité moderne, notion d'ailleurs passablement battue en brèche de nos jours, du moins dans les milieux scientifiques. Pour situer, brièvement et clairement, l'exacte portée de ce terme dans la perspective des doctrines hindoues, il convient d'envisager la relation du sujet et de l'objet d'après l'intuition fournie par l'état de rêve, ce qui est le seul moyen d'éviter les impasses de l'idéalisme et du réalisme philosophiques. Un arbre perçu dans cet état est intégralement dans la conscience, qu'il nécessite sous tous les rapports, mais cet arbre, considéré en lui-même, est intégralement inerte (*jada*), c'est-à-dire inconscient. Bien entendu, le sens interne et ses modalités telles que *manas* et *buddhi* ne sont pas des substances au sens ordinaire et la discrimination de leur caractère objectif et inconscient par rapport à l'essence de la conscience est forcément plus complexe, ce que nous ne pouvons développer ici, mais nous y reviendrons plus loin.

ment, en se départageant, y réside-t-il ? Par quel moyen en sort-il ? Comment tient-il (en son pouvoir) ce qui est extérieur et ce qui est intérieur ?

Sh. — Alors Kausalya Ashvalâyana demanda : Bien que les (différents) *prânas* (avec les autres principes constitutifs du corps), reconnaissant la majesté du *prâna*, aient déterminé sa véritable nature, cette grandeur est peut-être l'effet d'un assemblage. C'est pourquoi, Vénérable, je demande d'où, en vertu de quelle cause, naît le *prâna* ainsi déterminé. Une fois né, par quelle opération vient-il dans ce corps ? En d'autres termes, qu'est-ce qui l'amène à se saisir de ce corps et, entré dans celui-ci et se subdivisant, de quelle façon y réside-t-il ? Par quel moyen, sous quelle modalité, s'échappe-t-il de ce même corps vers en haut ? Comment possède-t-il et confère-t-il (1) la suprématie sur ce qui est extérieur, les éléments grossiers et leurs divinités tutélaires, et sur ce qui est intérieur ?

2. Il lui dit : tu poses des questions ardues mais je te répondrai, car tu es versé en Brahma.

Sh. — Interrogé ainsi, le maître lui répondit : *prâna* est très difficile à connaître. C'est un sujet de questions embarrassantes, et tu vas jusqu'à t'enquérir de son origine ! Néanmoins, parce que tu connais Brahmâ éminemment (2), je te répondrai.

3. Le *prâna* naît de l'*Âtmâ*. Comme cette ombre sur l'homme qui est là, il est étendu sur Cela. Il vient dans ce corps par l'action du *karma*.

Sh. — Le *prâna* tel qu'il vient d'être décrit naît de l'*Âtmâ*, l'entité (*Purusha*) suprême, impérissable, ce qui (seul) est vrai. Comment ? Voici une comparaison. Comme sur cette terre un homme (*purusha*), constitué d'une tête, de pieds, etc., est la cause (3) avec comme effet une ombre, de même le principe appelé *prâna* est étendu sur Brahma, forme mensongère projetée sur l'Entité qui (seule) est (véritablement).

1. Le verbe employé par Shankara, *dhârayati*, a le double sens de tenir et faire tenir, c'est-à-dire conférer. Ce dernier sens se rapporte évidemment à la méditation (*upâsana*) et à son fruit dont parle Ânandagiri dans la note liminaire de la Deuxième Question. « Ce qui est intérieur » traduit ou plutôt trahit *adhyâtmam*, qui a le sens de soi interne, de centre de l'être.

2. Ânandagiri : Par rapport au Brahma non suprême (conditionné par l'ignorance), tu sais de Brahma ce qui est important et transcendant.

3. Cause efficiente (*nimitta*) avec effet occasionnel (*naimittika*) et non cause substantielle (*upâdâna*) modifiée substantiellement par son effet (*kârya*). On remarquera la ténuité de cette naissance indiquée par le mot ombre qui ne saurait mieux suggérer que la dualité dépend de l'ignorance et obombre

4. De même qu'un râja enjoint à ses intendants : habitez et surveillez tels et tels villages, ainsi le *prâna* répartit (ici et là) les différents *prânas*.

Sh. — Comme dans le monde c'est le souverain lui-même qui assigne à ses intendants différents villages en leur disant : (vous) surveillez celui-ci (et vous) celui-là, de même le *prâna* principal (1) place, selon leur rang (dans le corps), les *prânas* (subordonnés), l'œil et les autres (fonctions corporelles qu'ils animent), qui sont comme autant de portions de lui-même.

5. Dans les organes d'excrétion et de génération, le souffle subtil *apâna*, dans les yeux et les oreilles, la bouche et le nez, se tient le *prâna* lui-même. Dans le milieu loge le souffle *samâna*, qui distribue en tous sens la nourriture ingérée. Et ainsi il y a sept flammes.

Sh. — Dans les organes d'excrétion et de génération se tient la portion (appelée) *apâna*, qui expulse l'urine, les excréments,

la réalité d'une façon indiscernable et sans l'altérer. On ne saurait trouver une meilleure transition pour passer du Brahma non suprême, le stade où le disciple pose sa question, à l'unique réalité du Suprême Brahma, au niveau duquel le maître l'achemine par étapes. Toute autre explication irait à l'encontre du non-créationisme de l'Adwaita. Insistons à ce propos sur le fait que pour beaucoup les deux principales sources de difficultés pour la compréhension du Védanta sont : la première, l'idée de création, laquelle « est aussi étrangère aux Orientaux, les Musulmans exceptés, qu'elle le fut à l'antiquité gréco-romaine (et) apparaît comme spécifiquement judaïque » (René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 122) ; la seconde est que, du point de vue adwaitique, tout l'ordre cosmologique, « depuis un brin d'herbe jusqu'à Brahmâ », en tant que différencié de la réalité d'Âtmâ, implique le facteur d'ignorance, deux notions radicalement opposées à l'horizon mental des Occidentaux. Les notions de production, conservation et destruction, représentées par Brahmâ, Vishnu et Shiva, marquent le rythme d'un monde sans commencement, ce qui est tout autre chose qu'une « création » ex nihilo ou démiurgique. La notion de Mâyâ n'implique pas davantage celle de création indépendamment de l'ignorance, qui fait du monde autre chose que Brahma, qui « est tout ceci » et qui par conséquent ne peut avoir créé « tout ceci ». Cette notion n'est significative que par rapport à ceux qui sont dans l'illusion de la dualité, car, ainsi que l'enseigne notamment l'*Ishwara Gîtâ*, Brahma est sans relation avec la Mâyâ. Dans son commentaire des *Kârikâs* de Gaudapâda, Shankara explique que la notion de causalité, au niveau métaphysique, est un produit de l'intellect, lié à la multiplicité et à la distinction par sa nature « prakritique », notion à l'usage des chercheurs « qui sont encore effrayés par la notion d'*ajâti*, de non-production de quoi que ce soit ». Tous ces points seront précisés, complétés et développés au fur et à mesure que paraîtront nos traductions de Shankara, sans oublier le sempiternel grief de panthéisme.

1. Le mot principal, *mukhya*, vient de *mukha*, visage, face, ce qui correspond exactement à la localisation du *prâna*. Les mots sanscrits sont fertiles en de pareils recoupements qu'une traduction ne peut retransmettre que très exceptionnellement.

etc. Dans l'œil et l'oreille et sortant (1) par la bouche et le nez, occupant la place du souverain se tient le *prâna* lui-même. Au milieu, entre le *prâna* et l'*apâna*, dans le nombril, se tient le souffle *samâna*, appelé ainsi parce qu'il rassemble la nourriture solide et liquide. Du fait que le souffle *samâna* précisément rassemble, jette d'une façon égale (*samam*), dans le feu central (*âtmâgni*) (2) ce qui est bu et mangé, par suite de la combustion intérieure des aliments solides et liquides ainsi obtenue et parvenant à l'endroit du cœur, sortent de la tête sept flammes ou lumières. Ceci signifie que les perceptions telles que vision, audition, etc., sont éclairées (au sens d'actualisées) au moyen du *prâna* (3).

6. Dans le cœur réside l'*Atmâ*. Là il y a cent et un canaux (subtils). Chacun a cent branches qui ont chacune

1. Shankara dit bien « sortant » (*nirgacchan*) et Shankarânanda est encore plus précis : « par cette partie du corps le *prâna* va dehors (*bahir*). Il importe de le souligner à cause de l'erreur commise à ce sujet par certains auteurs qui font correspondre le *prâna* avec l'inspiration, ce qui est d'ailleurs un non-sens étymologique. Le souffle *udâna* dont il va être question n'est pas non plus l'expulsion du souffle mais son élévation (*ud*) jusque dans la tête (et les états subtils). Qu'on nous permette à ce propos de faire une citation anglaise qui met très bien les choses au point avec l'avantage de récapituler le tout : Les cinq souffles vitaux, les *prânas*, fonctionnant dans différentes directions à travers le corps humain et animal, sont d'une façon très suggestive, formés avec des préfixes appropriés de mouvements liés à la racine *an*, respirer, *Pra(a)-âna*, la respiration à travers les canaux essentiels de la respiration en avant, « forwards » (*pra*), par le nez et la bouche ; *ap (a)-âna*, la respiration qui va vers en bas, « downwards » (*apa*) ; *samâna*, la circulation centrale, « central » (*sam*), qui a son siège dans la cavité du nombril ; *ud-âna*, la respiration par et vers en haut, « upwards out » (*ud*), qui monte par la gorge et va dans la tête, et *vy-âna*, laquelle est répandue (*vi*) à travers tout le corps (Betty Heimann, *The significance of prefixes in sanskrit philosophical terminology*, p. 3). — Un point essentiel à retenir est que l'être agit par le *prâna* sur son milieu, lequel agit sur lui par l'*apâna*. Il est d'observation courante qu'en présence de quelques chose de fâcheux ou de redoutable la poitrine se contracte, l'être « refusant » d'absorber, d'accueillir en lui ce qui vient de l'extérieur, tandis que dans le cas contraire la poitrine se dilate et il respire profondément pour s'identifier aussi complètement que possible avec ce qui, en l'occurrence, le rattache à son environnement.

2. Le « feu central » (*âtmâgni*) désigne le feu de la digestion et il faut compléter par : la chaleur interne libère la saveur (*rasa*) de la nourriture, saveur subtile qui gagne tout le corps, compte tenu que le cœur est le siège des canaux (subtils) (Ânandagiri). Par « siège des canaux » il faut entendre que le cœur est, non pas leur contenant corporel, ce qui exclurait leur diffusion, mais leur base ou lieu d'origine.

3. La Mundaka Upanishad (1-11-8) met ces sept flammes en correspondance avec les sept bûches du feu sacré et les sept mondes. A ce propos il y aurait une question intéressante à résoudre : pourquoi le *prâna* (souverain) réside-t-il dans a tête et non dans le cœur ? Nous l'examinerons avec une Upanishad où sera question de la « cité de Brahma » ou *Brahma-pura*. Pour 'instant nous signalons que cette expression ne désigne pas le cœur, ni 'âkâsha dans e cœur, mais l'individualité tout entière. Upanishads et commentaires ne aissent aucun doute à ce sujet.

soixante-douze mille ramifications. En eux circule le souffle *vyâna*.

Sh. — Dans le cœur, exactement dans l'*âkâsha* du cœur, délimité par une particule de chair ayant la forme d'un lotus (1) réside l'*Âtmâ*, c'est-à-dire le corps subtil lié à l'*Âtmâ*. Là, dans ce cœur, il y a cent et un canaux subtils (fondamentaux), (*nâdîs*). Chacun de ceux-ci se subdivise en cent branches qui se subdivisent à leur tour en soixante-douze mille ramifications. Celles-ci sont comptées par rapport aux cent branches et sont par rapport aux canaux fondamentaux des sub-subdivisions. Dans ces canaux circule le souffle *vyâna*, appelé ainsi en raison de sa diffusion (*vi*). Le *vyâna*, en effet, pénètre le corps entier par ces canaux qui émanent en tous sens du cœur comme les rayons du Soleil. Il réside plus particulièrement dans les jointures, le tronc et les parties vitales et sa modalité provoquée entre les modalités (grossières) du *prâna* et de l'*apâna* permet d'accomplir des actes puissants (2).

7. Maintenant, par un de ces canaux, lequel est tourné vers en haut et s'appelle *sushumnâ*, le souffle *udâna* conduit l'homme pur dans un monde pur, l'homme impur dans un monde impur, et avec l'une et l'autre qualités dans le monde de l'homme.

1. Bien entendu, par « filigrane », si l'on peut s'exprimer ainsi. Encore à l'heure actuelle des médecins croient devoir expliquer aux Hindous que leurs notions d'anatomie sont infirmées par la dissection... des cadavres !

2. Glose d'Ânandagiri : A titre d'application de ce qui est dit, que le cœur est le siège du corps subtil, il convient de rejeter l'assertion de certains yogis qui soutiennent que les *nâdîs* émaneraient du nœud ombilical. Il s'agit là d'un endroit où les canaux permettent la circulation du corps subtil conformément à la doctrine : « il va en tous sens », etc. Le cœur, étant le siège du corps subtil, doit être aussi le siège des canaux par lesquels il circule. Sinon, comme des canaux situés en un autre endroit ne peuvent lui servir de chemin vers ce point, « soixante-douze mille canaux vont du cœur au péricarde » dit la Révélation (Br. Âranyaka Upanishad, II-1-18, où canaux et péricarde désignent le corps entier). Il est dit (ci-dessus) que le corps subtil est assimilé au Soi en raison de son union avec celui-ci par *upâdhi* ou conditionnement adventice (et illusoire). C'est pourquoi (en raison de cette nature centrale par rapport au Soi), le corps subtil se tient dans le cœur qui est forcément aussi le siège des canaux par lesquels il s'achemine. Il est entendu que les canaux servent à soutenir le corps grossier. Le commentaire ne le dit pas parce que cela va de soi. Enfin, il s'agit bien de cent et une *nâdîs*, ce qui donne mille cent branches et soixante-douze mille ramifications avec un total de sept cent-vingt millions dix mille deux cent et une *nâdîs*, par lesquelles le *vyâna* se diffuse. Quand il n'y a ni expulsion ni absorption d'air, lesquelles correspondent (dans l'ordre grossier) aux modalités afférentes du *prâna* et de l'*apâna*, naît une modalité du *vyâna*. Cette jonction du *prâna* et de l'*apâna* est *vyâna*. Dans ce cas l'homme est capable d'accomplir des actes nécessitant la plus grande énergie, par exemple bander un arc. Ainsi, la doctrine dit ailleurs : il (le) fait sans expirer ni aspirer.

Sh. — Par une de ces cent et une *nâdîs*, laquelle se dirige vers en haut et s'appelle *sushumnâ*, le souffle *udâna*, qui circule de la plante des pieds jusque dans la tête, emmène dans un monde pur tel que le séjour d'un *déva* comme conséquence d'un *karma* méritoire, conforme aux Ecritures. Avec un *karma* mauvais, contraire au précédent, dans un monde impur, tel que la matrice d'un animal. Il conduit dans le monde humain quand il y a une part égale de l'un et l'autre *karma*.

8. Le Soleil (*âditya*) est en vérité le *prâna* extérieur. Il se lève favorisant le *prâna* dans les yeux tandis que la divinité qui régit la Terre établit par en bas l'*apâna*. Dans l'intervalle se tient l'*âkâsha*. Celui-ci est *samâna* et le vent est *vyâna*.

Sh. — Le Soleil (*âditya*), qui possède de toute évidence la suprématie parmi les *dévas*, est le *prâna* extérieur. Il favorise le *prâna* intérieur en manifestant (le monde des formes) dont il éclaire la perception par les yeux. De même la divinité (*dévatâ*) bien connue comme détentrice de la Terre, établissant, attirant, contrôlant, par en bas la modalité *apâna*, favorise l'*apâna* (intérieur) par cette attraction ; autrement on sait que le corps tombe par la pesanteur ou s'envole à loisir (sans contrainte). « Dans l'intervalle », au milieu, entre le Ciel et la Terre, il y a l'*âkâsha* (2), qui désigne ici par métonymie l'air qui s'y trouve, comme on dit « la terrasse » (pour désigner la réunion de gens qui s'y tient). Cet air est le *samâna* extérieur et favorise le *samâna* intérieur par son identité (*sâmânya*) avec le *samâna* dans l'espace intérieur. Il favorise le *vyâna* (interne) par une diffusion commune sous l'aspect du vent.

9. La chaleur lumineuse est, en vérité, *udâna*. C'est pourquoi ceux chez qui elle s'affaiblit s'acheminent vers une autre naissance avec leurs sens résorbés dans le mental.

Sh. — La chaleur lumineuse extérieure (appelée) *téjas*, celle que tout le monde connaît, est dans le corps le souffle *udâna*, ce qui veut dire qu'elle favorise le souffle *udâna* par son rayonnement intime. Parce que la nature lumineuse interne, qui est

1. Le sanscrit *anugrihnâti* est beaucoup plus significatif avec les sens de : s'emparer, soutenir et rendre heureux d'une façon continue(*anu*).

2. Ce terme signifie littéralement : « ce qu brille de toutes parts » et peut être pris avec le sens d'espace à condition de ne pas donner à ce dernier le sens d'espace vide. Il va de soi que l'*âkâsha* ou *Ether* proprement dit ne peut pas se trouver dans un lieu déterminé, à l'exclusion du ciel et de la terre, et par conséquent l'interprétation de Shankara n'a rien de forcé.

favorisée par la même chaleur externe, provoque par essence la sortie (ou élévation), quand ici-bas elle est amoindrie chez un homme, on sait que sa vitalité est épuisée et qu'il va mourir. Il s'achemine alors vers une nouvelle naissance, un autre corps. Comment ? Avec ses sens, la voix et les autres facultés, résorbés, se retirant dans le mental (1).

10. Avec la pensée (qui le domine), il accède au *prâna*. Le *prâna*, uni à la chaleur lumineuse, (le) conduit, avec l'*Âtmâ*, au monde tel qu'il l'a conçu.

Sh. — Avec la pensée qu'il avait au moment de la mort, ses sens étant résorbés, il accède à l'activité du *prâna*. En d'autres termes, au moment de la mort, l'activité des sens étant abolie, son état se réduit à l'activité du *prâna* principal. Alors ses proches disent : il respire, il vit (encore). Mais le *prâna*, étant uni à *téjas*, à l'activité d'*udâna* (2), avec l'*Âtmâ*, (plus exactement) avec le jouisseur (de l'existence conditionnée), sous

1. Glose d'Ânandagiri : Ce qui est dit ici de la chaleur lumineuse ne répète pas ce qui est dit plus haut au sujet d'*âditya*, où il est question d'une caractéristique de *téjas* tandis qu'ici il s'agit d'une identité (de son essence intime avec le *téjas* dans le corps). Ainsi (et pour résumer le tout), il a été dit que les modalités des *prânas* subordonnés favorisent intérieurement (donnent la suprématie intérieure) avec l'affirmation que ces derniers : *prâna*, *apâna*, etc., favorisent le *prâna* principal sous la forme du soleil, etc. Etant (ainsi) formé par le Soleil, le feu, l'air, le vent et la chaleur lumineuse, il (le *prâna* ou le méditant) détient la suprématie sur le monde extérieur et les divinités respectives, Soleil, etc. La condition (d'existence) sous une forme de cela (est) la possession (ou prise de possession) de cela, et les moyens sont les *prânas* subordonnés, selon ce qui est dit des faveurs dont les yeux, etc., bénéficient et qui sont (ainsi) capables de détenir (ou conférer) séparément (*vi*) la suprématie sur ce qui est saisi de cela. La doctrine dit ailleurs : « ce *prâna* (est) cet œil, cet *apâna*, cette voix, ce *vyâna*, cette oreille, ce *samâna*, ce mental, cet *udâna* ». Par cette déclaration que les *prânas* subordonnés sont l'*âtman* des yeux, etc., jointe à la déclaration que les yeux, etc., sont susceptibles de favoriser (le *prâna*), est également affirmée la capacité séparée (*vi*) de détenir (ou conférer) intérieurement la suprématie sous la forme des yeux, etc. Ainsi il est répondu à la double question posée au début : comment tient-il (sous son pouvoir) l'extérieur et l'intérieur ? La propriété de *téjas* de favoriser le souffle *udâna* est ensuite prouvée par une circonstance. Le *téjas* par essence fait monter et se tient dans le corps, or le souffle *udâna* est précisément (de toute façon) favorisé par le *téjas* extérieur, de sorte que lorsque prend fin le *karma*, la cause de l'existence (actuelle) de l'âme vivante, faute d'être favorisé par le *téjas* extérieur, le *téjas* intérieur s'affaiblit (mais conserve sa tendance ascensionnelle) et on dit : « il va mourir ». La chaleur lumineuse ou *téjas* est causée par le feu de la digestion et perçue par la main, etc., au contact du corps sous forme de chaleur (ordinaire, sans luminosité). Par (nouvelle) naissance il faut entendre un (nouveau) corps. Ce n'est pas le Soi immuable qui change de corps, car il n'y a de changement que par rapport au conditionnement adventice des organes.

2. Ânandagiri précise : « par *téjas*, par l'activité del '*udâna* » signifie « par *téjas*, par l'activité de l'*udâna* favorisée par *téjas* ». Le mot traduit par « activité » est *vritti*, qui signifie modalités mais avec un sens essentiellement dynamique, une « giration ».

l'emprise du *karma* bon et mauvais, par *téjas*, par l'activité de l'*udâna*, conduit ce jouisseur dans le monde qu'il a conçu, désiré.

11. A celui qui sait ainsi une descendance ne fait jamais défaut et l'immortalité lui appartient. Il est encore dit ceci :

Sh. — A celui qui connaît le *prâna* de cette façon, avec les caractéristiques qui viennent d'être décrites, son origine, etc., échoit un fruit dans ce monde-ci et dans l'autre. De celui-là la descendance, fils, petit-fils, etc., n'est jamais interrompue et quand il abandonne son corps, par son identification (consciente) avec le *prâna* (dans toute son extension), il devient immortel. Voici une formule (*mantra*) qui l'explique brièvement.

12. Connaissant l'origine et la venue du *prâna*, sa station, sa quintuple toute-puissance et sa nature de soi interne, il jouit de l'immortalité, certes, il jouit de l'immortalité.

Telle est la troisième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Vêda.

Sh. — Du *prâna* (comme de toutes choses) l'origine (ou réalité hors de laquelle il n'y a rien) est l'*Âtmâ* suprême. Sa venue

1. Glose d'Ânandagiri : Après avoir décrit la véritable nature du *prâna* on donne les règles de sa méditation (effective). Elles sont en rapport avec les caractéristiques du *prâna*. Le *prâna* naît du Soi ; il s'empare du corps par le *dharma* et l'*adharma* (conformité et non-conformité à l'ordre universel) accomplis par le mental ; se départageant quintuplement, il établit l'*apâna* dans les organes d'excrétion et de génération ; il s'établit lui-même dans les yeux et les oreilles ; il établit le *samâna* dans le nombril, le *vyâna* dans l'ensemble des canaux subtils, et il sort par l'*udâna*. Il détient (ou confère) la suprématie extérieure par les faveurs que procurent les *prânas* subordonnés sous leurs formes extérieures que sont le Soleil, etc., la divinité tutélaire de la Terre, l'air, le vent et la chaleur lumineuse ; avec les faveurs de ces derniers, dont la première est due au Soleil, il détient (ou confère) également la suprématie intérieure saisie par les yeux, les oreilles, le mental, et la voix les yeux occupant le premier rang. Il sort par l'*udâna*. Ce même *prâna*, uni à l'activité du souffle *udâna* et au jouisseur, conduit celui-ci dans un autre monde. Il est le meilleur (des principes corporels), le progéniteur (universel), le mangeur (de tout ce qui vit). C'est sur cette base qu'on connaît (effectivement) le *prâna*. Après avoir indiqué le fruit que donne sa connaissance ou réalisation dans ce monde-ci, on indique son fruit dans l'autre monde (c'est-à-dire son fruit supra-mondain), lequel est l'immortalité. Celle-ci n'est pas l'immortalité véritable (qui délivre définitivement de la transmigration) mais celle qui correspond à l'identification (consciente) avec le *prâna* (pendant un Jour de Brahma). Un tel fruit est pour celui qui a encore des désirs, car l'unification de la pensée (sur la suprême réalité du Soi) est pour celui qui est sans désir pour toute autre chose que la Délivrance et c'est uniquement par cette purification que la véritable immortalité est conquise. (Shankarânanda prend le mot immortalité avec le sens plein de Délivrance pour celui « qui sait vraiment que le *prâna* n'est qu'une ombre du Soi ».)

dans le corps s'opère par le mental. Sa station correspond à sa localisation dans les différentes parties du corps. Sa quintuple toute-puissance est comparable à celle d'un maître autonome. Comme un souverain il établit les *prânas* (subordonnés) dans leurs fonctions respectives. Sa nature de soi interne (*adhyâtmam*) se manifeste extérieurement sous la forme du Soleil, etc., et réside dans œil, etc. Connaissant le *prâna* ainsi (par une méditation effective), on jouit de l'immortalité. La répétition des derniers mots indique que la question (posée au début) est résolue.

Telle est la troisième question dans le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda et instructeur des ascètes errants Paramahansa.

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit
et annoté par RENÉ ALLAR.

SUR LES TRACES DE MÂYÂ

(*suite*) (1)

Le soleil, n'étant pas Dieu, doit se prosterner tous les soirs devant le trône d'*Allâh* ; c'est ce qu'on dit en Islam. De même : *Mâyâ* n'étant pas *Atmâ*, elle ne peut s'affirmer que par intermittences ; les mondes jaillissent de la Parole divine et rentrent en elle. L'instabilité est la rançon de la contingence ; poser la question de savoir pourquoi il y aura une fin du monde et une résurrection, revient à demander pourquoi une phase respiratoire s'arrête à un moment précis pour être suivie de la phase inverse, ou pourquoi une vague se retire de la rive après l'avoir submergée, ou encore, pourquoi les gouttes d'un jet d'eau retombent à terre. Nous sommes des possibilités divines projetées dans la nuit de l'existence, et diversifiées à cause de cette projection même, comme l'eau s'éparpille en gouttes quand elle est lancée dans le vide, et aussi, comme elle se cristallise quand elle est saisie par le froid.

Qui dit « manifestation », dit « réintégration » ; l'erreur des matérialistes, — leur manque d'imagination, si l'on veut, — c'est de partir de la matière comme d'une donnée invariable (2), alors qu'elle n'est qu'un mouvement que notre expérience d'éphémère ne saurait embrasser, — une sorte de contraction transitoire d'une substance en soi inaccessible à nos sens ; c'est comme si nous constations la dureté de la glace sans savoir que la glace a jamais été de l'eau et que cette eau a jamais été un nuage. Notre matière empirique, avec tout ce qu'elle comporte, dérive d'une protomatière

1. Voir E. T., n° de mai-juin 1961.

2. Quelles que puissent être les subtilités par lesquelles on prétend « dépasser » la notion de matière, et qui ne font que la déplacer sans changement de niveau.

suprasensible et éminemment plastique sous l'action du « Souffle créateur » ; c'est en elle que s'est reflété et « incarné » l'être terrestre, ce qu'exprime à sa manière le mythe du sacrifice de *Purusha*. Sous l'effet de la vertu segmentante de cette protomatière, l'image divine s'est diversifiée ; mais les créatures étaient encore des « états de conscience », des états contemplatifs tournés vers l'intérieur et illuminés en eux-mêmes, et c'est en ce sens qu'on a pu dire qu'au Paradis loups et agneaux vivaient côte à côte. C'est dans cette hylé protomatérielle qu'eut lieu la création des espèces ; après la bipolarisation de l'androgyne primordial, eut lieu son « extériorisation », à savoir la « chute d'Adam », laquelle entraîna à sa suite — puisque dans la protomatière subtile et lumineuse tout était encore lié en quelque sorte — la « matérialisation » de toutes les créatures terrestres, donc leur « cristallisation » et les oppositions qui en résultaient nécessairement. Les conflits et les calamités ne peuvent pas ne pas être dans un monde matériel, et vouloir les abolir — au lieu de choisir le moindre mal — est la plus pernicieuse des illusions.

Tout le processus cosmogonique se retrouve, d'une façon statique, dans l'homme : nous sommes faits de matière, c'est-à-dire de densité, mais au centre de notre être se trouve le suprasensible et le transcendant, le « royaume des Cieux », l'« œil du cœur », le passage à l'Infini. Croire que la matière — qui en réalité n'est qu'un instant — c'est l' « alpha » par lequel tout a commencé, revient à affirmer que notre corps est le début de l'*ego*, comme si la chair pouvait produire l'intelligence, et comme si la pierre avait pu produire préalablement la chair. Si Dieu est l'« oméga », il est nécessairement aussi l' « alpha », sous peine d'absurdité ; Dieu est « le Premier et le Dernier », et non le Dernier seulement, comme le voudrait un évolutionnisme pseudo-religieux dont la nullité métaphysique saute au yeux. Il y a une sorte d'« émanation », mais celle-ci est strictement discontinue à cause de la transcendance et de l'immutabilité de la Substance divine ; l'émanationnisme vulgaire postule au contraire une continuité qui affecterait le Principe en fonction de la manifestation. On a soutenu — mais « Dieu est plus savant » — que tout l'Univers visible est une immense explosion et par conséquent une dispersion à partir d'un noyau

mystérieux ; or l'Univers total, dont l'Univers visible n'est qu'une cellule infime, peut être décrit de la même manière, bien qu'il ne faille pas prendre l'image à la lettre : nous voulons dire que la *Mâyâ* manifestée (1), qui dans son ensemble échappe de toute évidence à nos facultés sensorielles et à notre imagination, décrit un mouvement analogue, donc un mouvement centrifuge, jusqu'à épuisement des possibilités que l'Etre lui a prêtées ; toute expansion atteint tôt ou tard son point mort, sa « fin du monde » ou son « Jugement dernier ».

D'aucuns sont arrivés à la conclusion que l'espace est sphérique, mais leurs principes et méthodes leur interdisent l'accès à une vérité pourtant fondamentale sans laquelle toute spéculation sur le devenir du monde et des choses reste vaine, à savoir que le temps est circulaire également, comme d'ailleurs tout ce qui relève de *Mâyâ*. Un Indien, en parlant du « Grand-Esprit », a fait remarquer très justement que « tout ce que fait le Pouvoir du Monde est fait en cercle. Le Ciel est rond... Même les saisons forment un grand cercle dans leur ronde, et elles reviennent toujours à leur point de départ » (2). C'est ainsi que tout ce qui existe procède par mouvements giratoires, tout jaillit de l'Absolu et retourne à l'Absolu (3) ; c'est parce que le relatif ne se conçoit que comme une « sortie circulaire » — donc passagère puisque ramenée à sa source — hors de l'Absolu, que l'espace est rond et que les créatures rencontrent à la fin de leur vie le néant dont elles sont sorties, puis l'Absolu qui leur a prêté l'existence. Dire que l'homme est relatif, — ce qui est un pléonasme, puisqu'il existe, — revient à dire qu'il rencontrera inéluctablement l'Absolu ; la relativité est un cercle, et le premier de tous les cercles ; *Mâyâ* peut être décrite symboliquement comme un grand mouvement circulaire et aussi comme un état sphérique (4). La mort ne peut détruire l'*ego*, sans quoi

1. La *Mâyâ* non-manifestée, nous l'avons dit, est l'Etre, *Ishwara*.
2. Black Elk (Héhaka Sapa) dans *Black Elk Speaks* (New York, 1932).
3. Il faut toujours tenir compte de la différence entre l'« Absolu relatif » qu'est l'Etre créateur et l'« Absolu pur » qu'est le Non-Etre, l'Essence, le Soi ; c'est toute la différence entre la « fin du monde » et l'apocatastase, ou entre le *pralaya* et le *mahâpralaya*.
4. Ce qui correspond exactement aux diagrammes bouddhiques de la « ronde de l'Existence » ou de la « roue des choses ». Le *samsâra* est un cercle en même temps qu'une rotation.

il serait possible d'anéantir matériellement l'esprit, donc aussi de le créer matériellement ; hypothèse insensée, le « moins » n'ayant pas — au-delà du domaine quantitatif — de pouvoir absolu sur le « plus ». Suivant son degré de conformité à son Origine, la créature sera retenue ou rejetée par le Créateur ; et l'Existence totale retournera finalement, avec l'Etre lui-même, dans l'infinité du Soi. *Mâyâ* retourne à *Atmâ*, bien qu'à rigoureusement parler, rien ne puisse sortir d'*Atmâ* ni par conséquent y retourner.

La mission de l'homme, c'est d'introduire l'Absolu dans le relatif, si l'on peut user d'une expression aussi elliptique ; c'est là également, par voie de conséquence, — puisque l'homme a trop souvent failli à sa mission, — le rôle de la Révélation et de l'*Avatâra*, et aussi du miracle. Dans le miracle, comme dans les autres théophanies, le voile de *Mâyâ* se déchire symboliquement ; le miracle, le Prophète, la sagesse sont métaphysiquement nécessaires, il est inconcevable qu'ils n'apparaissent pas dans le monde humain ; et l'homme lui-même comporte tous ces aspects à l'égard du monde terrestre, dont il est le centre et l'ouverture vers le Ciel, ou le *pontifex*. Le sens de la vie humaine, c'est — pour paraphraser une formule chrétienne énonçant la réciprocité entre l'homme et Dieu — de réaliser qu'*Atmâ* est devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Atmâ* (1).

FRITHJOF SCHUON.

1. C'est en un sens analogue que les Bouddhistes disent que *Shûnya* (le « Vide », le monde) est *Nirwâna* (l'« Extinction », l'Absolu) et que le *Nirwâna* est *Shûnya*.

ÉPÎTRE ADRESSÉE À L'IMÂM FAKHRU-D-DÎN AR-RÂZÎ

(Risâlatun ilâ-l-Imâmi Fakhri-d'dîni-r-Râzî)

par

Le Cheikh al-Akbar Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

NOTICE INTRODUCTIVE

L'opuscule que nous traduisons ici est une lettre adressée par le Cheikh al-Akbar Muhyu-d-dîn Ibn Arabî au célèbre polygraphe Fakhru-d-dîn Abû Abdallah Muhammad ben Omar (ben Husaïn) ben Khatîb ar-Râzî, philosophe et théologien acharite, né en 543 ou 544/1149 mort en 606/1209 à Hérat (cf. Brockelmann G.I 506-8, S.I 920-924). Le Cheikh al-Akbar l'exhorte à renoncer aux sciences inutiles ou douteuses, et à entrer dans la voie du Taçawwuf. Il appelle son correspondant *waliyyî* = « mon ami », mais si cela autorise à penser qu'il y avait déjà un contact établi entre eux, il est peu probable qu'ils se soient jamais connus personnellement ; il y aurait là plutôt une formule de cordialité justifiée par la sympathie que le Cheikh al-Akbar concevait pour un savant intelligent, dont au moins un des écrits lui avait plu, et pour un homme de grande sincérité, ainsi qu'il résulte de la scène rapportée par un de ses amis que le Cheikh al-Akbar venait de rencontrer.

La date de la lettre n'est pas indiquée, mais, d'après une impression générale que nous justifierons plus loin, elle est vraisemblablement de l'époque des premières pérégrinations du Cheikh al-Akbar en Proche-Orient. Parti définitivement du Maghreb en 599, celui-ci était resté depuis la fin de cette année et en 600 à la Mecque. En 601, il en était parti et remontait à Bagdad (où il resta 12 jours), Mossoul (où son séjour a dû être plus long), etc., mais sans s'engager plus à l'est. D'après une mention qu'il fait à la fin de certains mss. de la *Risâlatu-l-Anwâr*, en 602, il était à Konia (Turquie actuelle) ; en tout cas,

en 603, il était au Caire. C'est pendant ce trajet qu'il a dû rencontrer l'ami de Râzî dont il est fait mention dans la lettre ; à cette époque-là, Râzî habitait, probablement, de nouveau Hérat où il devait mourir en 606. Si la date de 602 pour le premier voyage du Cheikh al-Akbar à Konia est exacte, notre document n'est pas ultérieur à 602, car à la fin du texte le Cheikh al-Akbar dit qu'il aurait voulu traiter aussi de la Retraite cellulaire (*al-Khalwah*) et de ce qui s'y dévoile successivement, or cela fait effectivement la matière de deux autres petits écrits de notre auteur : la sus-mentionnée *Risâlatu-l-Anwâr* (l'Epître des Lumières) datée de 602 et le *Kitâbu-l-Khalwah* (Le Livre de la Retraite Cellulaire) qui ont donc dû être rédigés ultérieurement ; le deuxième mentionné est sûrement le plus tardif puisqu'il fait mention du premier. Mais il n'est nullement prouvé que ces deux écrits aient été rédigés également à l'intention de Fakhru-d-dîn ; pour ce qui est du *Kitâbu-l-Khalwah*, il apparaît même qu'il est rédigé en réponse à une question posée par un Connaissant de haut degré, qui nous semble bien n'être autre que son disciple Çadru-d-dîn al-Qunawî.

En tout cas, l'époque de la rédaction de ces deux livres traitant des sujets connexes à celui de l'Epître à Râzî rendrait vraisemblable l'impression que celle-ci serait elle-même des années 601-602. Mais pour s'arrêter à cette opinion, il faudrait être assuré que cette lettre n'est pas parmi les premiers messages adressés par le Cheikh al-Akbar à ce correspondant, car nous avons d'autre part, si toutefois le texte imprimé des *Futûhât* est exact sur ce point, la précision que des rapports épistolaires entre les deux remontaient à l'époque maghrébine du Cheikh al-Akbar, plus exactement à 591, ce qui ne manque pas d'étonner, étant donné la distance entre les endroits où se trouvait alors celui-ci et Hérat (dans l'Afghanistan actuel), où résidait alors vraisemblablement Râzî (il devait en être chassé en 595 par les Karrâmiyyah, et il n'y revint que quelques années plus tard quand il convertit le prince de Ghôr au châfi'isme et à l'acharisme). Voici comment s'établit cette précision. Tout d'abord, dans les *Futûhât*, ch. 42, le Cheikh al-Akbar, mentionnant un de ses ouvrages de morale, dit : « ... La *Risâlatu-l-Akhlâq* que nous avons écrite pour Fakhr Muhammad ben Omar ben Khatîb ar-Râzî (*imprimé persan « ar-Raî »*) — qu'Allah lui fasse miséricorde... » (1). D'autre part, dans le Chap. 560 des

1. Ce vœu (*rahima-hu-llâh*) dans le style islamique, signifie que Râzî était mort à l'époque où le Cheikh al-Akbar écrivait ces lignes dans les *Futûhât*.

Futûhât (p. 459), il en précise la date ainsi : « La *Risâlatu-l-Akhlâq* que nous avons écrite à un de nos frères en l'année 591 ; c'est un opuscule subtil et rare quant à son sens ; il y est question du traitement de chaque créature par la vertu qui lui convient, et de la pratique de chaque vertu selon les conditions de celui qui l'exerce, etc... » (1).

Nous n'avons toutefois pas l'impression que notre document serait de l'époque maghrébine de l'auteur, car à la fin, celui-ci laisse entendre que, au moment où il rédigeait cette lettre, il avait des ennuis de la part des savants exotéristes, or il ne semble pas qu'il ait eu de telles difficultés, qui devaient être assez nettes pour qu'il soit amené à en faire mention, pendant son séjour dans les pays de l'Occident islamique ; celles qu'on lui connaît se situent à l'époque de son séjour en Proche-Orient (une première fois au Caire en 603).

Pendant que nous en sommes à la question des relations avec ce correspondant, on peut ajouter que Hadji Khalfah (éd. Flügel III, pp. 429-430) mentionne un ouvrage du Cheikh al-Akbar envoyé à Fakhru-d-dîn ar-Râzî qui porte le titre : *Risâlatu-l-Qalbi wa tahqîqi wujûhi-hâ* (sic) *-l-muqâbili* (sic) *ilâ-l-hadarât* (ce qui, en corrigeant les erreurs de l'édition Flügel, se traduirait = « Epître sur le Cœur établissant les faces qu'il dirige vers les Présences... »). Hadji Khalfa ajoute que le Cheikh « l'a écrite sur sollicitation (*bi-iltimâs*) de l'Imâm Fakhru-d-dîn ar-Râzî » (2).

D'après tout cela, il semble que l'effet de cette correspondance a été assez positif, et que Râzî s'est intéressé effectivement aux questions initiatiques vers la fin de sa vie. Mais dans l'état présent de nos renseignements, nous ne possédons aucun

1. Cette *Risâlatu-l-Akhlâq* semble introuvable aujourd'hui. Une imprimerie égyptienne (*Dâru-l-taqaddum*) a publié au début de ce siècle (sans date) sous le nom de Cheikh al-Akbar un *Kitâbu-l-Akhlâq* (60 pp) qu'on identifiait expressément avec l'écrit dont nous parlons ; en 1913(=1332 H.), une autre imprimerie (Muhammad Muhammad Matar) a réédité le même ouvrage sous le titre *Falsafatu-l-Akhlâq*, l'attribuant également au Cheikh-al-Akbar. Cette attribution est pourtant manifestement fausse, car l'écrit publié est un ouvrage de morale philosophique dont le contenu et la teneur n'ont aucun rapport avec l'Islam. Du reste, on dit que le même ouvrage a été encore imprimé sous le nom de Jâhizh et même sous celui du chrétien Adî ibn Yahya. — Signalons que l'éditeur de la *Falsafatu-l-Akhlâq* a mis en annexe deux pages tirées des *Hikam* (Sentences) du Cheikh al-Akbar (à ne pas confondre avec les *Fuçûç-l-Hikam*).

2. Cette *risâlah* nous semble être le même écrit que le *Kitâbu Mahiyyati-l-Qalb* (Le livre de la Quiddité du Cœur) qui d'après sa teneur pourrait bien être adressé à un savant comme Râzî. Voici la phrase de début du texte proprement dit : « Je t'ai vu scruter la question de l'amplitude qu'a la quiddité du Cœur et chercher le profit (en science) (*al-istifâdah*)... » (Mss. Uppsala I, 393/6 et India Office 658/2).

document émanant de Râzî lui-même, ni d'autres auteurs, qui éclaire un peu plus les rapports de ce savant avec le Cheikh al-Akbar.

Brockelmann (G. A. L. I, 446, S. I ; 798) atteste l'existence, dans différentes bibliothèques d'Orient et d'Occident, de huit manuscrits de l' « Epître à Râzî ». Une première édition en a été faite par Abdu-l-Azîz al-Maïmanî ar-Rajkûtî dans *Thalâthu Rasâil*, Le Caire 1344/1925, nº 3. Une autre a été faite à Haidérabad (Deccan) 1948 dans *Rasâilu-bni-l-Arabî*, I, nº 15.

Notre traduction est faite sur le texte imprimé à Haïdérabad (d'après le ms. Açâfiyyah II, 1718/12/4) et collationné avec le ms. Paris 6614/6.

Dans l'édition de Haïdérabad, le texte de la *Risâlah* est suivi de quelques fragments de provenances fort diverses mais non précisées, et qui ne sont pas des annexes authentiques. Voici ce qu'il en est d'après nos constatations personnelles : 1. Un extrait (2 pp) du *Kitâbu-l-Jalâli wa-l-Jamâl* du Cheikh al-Akbar ; 2. Un extrait (3 pp) du *Qûtu-l-Qulûb* d'Abû Talib al-Makki ; 3. Un extrait d'un des écrits du Cheikh al-Akbar (probabl. des *Futûhât*) ; 4. Une courte lettre d'Al-Hallâj à un disciple (enseignement de forme paradoxale sur le *Tawhîd*) ; 5. Un vers de même ; 6. Un extrait (1/2 p) d'un autre écrit du Cheikh al-Akbar sur le symbolisme cosmique de l' « œil ».

Dans le ms. de Paris, le texte est suivi d'un extrait des *Futûhât*, chap. 346.

ÉPÎTRE ADRESSÉE À L'IMÂM FAKHRU-D-DÎN AR-RÂZÎ

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux,
le Très-Miséricordieux !

« Louange à Allah, et salut à Ses serviteurs choisis » (Cor. *37*, 59), ainsi qu'à notre ami en Allah l'Exalté — Fakhru-d-dîn Muhammad, veuille Allah exalter son aspiration spirituelle (*himmah*) et lui accorder l'effluve (*al-faïd*) de Sa miséricorde et de Ses bénédictions (1) !

Je louange à ton intention Allah, Lui en dehors duquel il n'y a pas de divinité !

L'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde Sa grâce et le salue — a dit : « Quand l'un de vous aime son frère, qu'il le lui fasse savoir », et moi je t'aime.

D'autre part, Allah a dit : « Recommandez-vous réciproquement la Vérité » (Cor. *103*, 3). Or, je viens de prendre connaissance d'un de tes ouvrages, et de voir l'assistance qu'Allah t'a accordée dans l'exercice de ta faculté imaginative (*al-quwwatu-l-mutakhayyilah*) et de ton excellente cogitation (*al-fikr*). Mais l'âme ne se nourrit pas de ce qu'elle acquiert par ses propres forces, car elle n'y trouve pas la douceur de la générosité et du don divins. Or tu restes ainsi un de ceux qui « mangent de ce qui se trouve au-dessous d'eux », alors que l'homme véritable est celui qui « mange de ce qui se trouve au-dessus de lui », distinction dont parle le verset : « S'ils avaient observé la Thora et l'Evangile,

1. On remarquera la mention faite, dès le début, des deux facteurs corrélatifs de toute réalisation spirituelle véritable : la *himmah* et le *Faid*, en somme le désir actif et la grâce, dont il sera question ici encore. — Sur la *himmah* voir *Kitâlu-l-Fanâi fî-l Muchâbadch* (Le livre de l'Extinction dans la comtemplation) note 28, et *K. Içtilâhât* s. v. Sur le *Faïd* avec ses deux espèces *dhâtî* et *irâdî* voir *K. Al. Ma'rifati-l-Ulâ* (Le livre de la Connaissance Première) q. 11.12.

ainsi que ce qui leur a été révélé de la part de leur Seigneur, ils auraient mangé de ce qui se trouve au-dessus d'eux, aussi bien que de ce qui se trouve sous leurs pieds » (Cor. 5, 66) (1).

Que mon ami sache — et qu'Allah lui accorde une grâce propice — que l'Héritage Parfait (*al-Wirâthatu-l-Kâmilah*) est celui qui s'étend à tous les aspects (du message prophétique) et ne reste pas limité à une part : « Les Savants sont les héritiers des Prophètes » (*Al-Ulamâ'u warathatu-l-Anbiyâ'*, hadith). Il faut donc que l'homme intelligent s'efforce d'être « héritier » sous tous les aspects, et de ne pas avoir une aspiration incomplète.

Que mon ami sache aussi — et qu'Allah lui soit encore propice — que le mérite de l'élément subtil de l'homme (*al-latîfatu-l-insânîyyah*) est dans les connaissances divines qu'il porte, et que son démérite est dans ce qui est contraire à cela. L'être doué d'aspiration élevée doit ne pas passer sa vie dans les choses adventices et dans tous leurs détails, car alors lui échappera le lot qu'il a chez son Seigneur. Il doit aussi affranchir son âme du pouvoir de sa cogitation, car on sait où puise la faculté cogitative, alors que la Vérité à chercher est ailleurs. La Science au sujet d'Allah (*al-Ilmu bi-llâh*) est différente de la simple science qu' « Allah est » (*al-ilmu bi-wujûdi-llâh*) (2). Les intelligences connaissent Allah en tant qu'Il est (*mawjûd*) et par mode de négation (des modalités) (*min haïthu-s-salb*), non pas par mode d'affirmation (de ce qu'Il est en Soi) (*lâ min haïthu-l-ithbât*). C'est ici la divergence que font l'ensemble des spéculatifs (*al-Uqalâ*) et des théologiens scolastiques (*al-Mutakallimûn*) à l'exception d'Abû Hâmid (al-Ghazzâlî) — qu'Allah sanctifie son esprit — car sur ce point, il est de notre côté (3). Allah est trop majes-

1. Ce verset dans son contexte coranique se rapporte aux Gens du Livre, immédiatement aux Juifs et aux Chrétiens, mais dans un sens plus large il s'applique aussi aux Musulmans en tant qu'ils ont aussi un Livre. On relèvera la signification des notions d'« au-dessus » et d'« au-dessous » (« sous les pieds ») qui correspondent aux sources des deux sortes de science : les « sciences de « don » ou « infuses » (*ulûmu-l-wahb*) et les « sciences acquises » (*ulûmu-l-kasb*). Voir notre traduction du *Kitâbu-l-Waçâyâ* (Le livre des instructions) du Cheikh al-Akbar, E. T. avril-mai 1952.

2 La première est « de don », la deuxième est « d'acquisition ».

3. Allusion à ceux des théologiens qui ont prétendu connaître ce qu'est l'Essence par mode positif (*ithbât*) et par voie de spéculation, ce qui implique l'analogie entre Dieu et les créatures. Cf. *Futûhât*, Introduction ; au chap. 3 du même ouvrage de Cheikh el-Akbar remarque toutefois que Ghazzâlî a parlé improprement de l'« analogie » (*munâsabah*) en matière de connaissance de Dieu.

tueux et élevé pour que l'intelligence puisse Le connaître par sa cogitation et sa spéculation. Ce que l'homme intelligent doit faire, c'est de vider son cœur de la réflexion (*al-fikr*) quand il désire la Connaissance d'Allah par mode de contemplation (*al-muchâhadah*) (1).

Aussi l'homme d'aspiration élevée doit-il éviter de chercher son instruction dans le monde de l'imagination (*âlamu-l-khayâl*), monde qui consiste dans des lumières condensées (*anwâr mutajassidah*) qui donnent des preuves (indirectes) au sujet des Idées pures (*al-Ma'ânî*) situées au delà, car en vérité l'imagination fait descendre les idées intelligibles dans des formes sensibles, par exemple la Science sous la forme du Lait, le Coran sous la forme de la Corde, et la Religion sous la forme du Lien (2).

Il faut encore que l'homme d'aspiration élevée n'ait pas comme instructeur (*mu'allim*) et témoin (*châhid*) (3) un être de caractère féminin (*mu'annath*) attaché à puiser ses connaissances à l'Ame Universelle (*an-Nafsu-l-Kulliyyah*), de même qu'il doit ne jamais s'attacher à puiser chez un « pauvre » ; et tout ce qui n'a sa perfection que par autre-que-soi est un « pauvre » ; or tel est l'état de tout ce qui n'est pas Allah. Elève donc ton aspiration pour ne prendre une connaissance que de la part d'Allah, et en mode découvert (*alâ-l-kachf*) ! Il est certain que pour les Maîtres Vérificateurs (*al-Muhaqqiqûn*) il n'y a pas d'Agent autre qu'Allah, et ainsi ils ne puisent leur science que chez Allah, mais (comme l'Acte n'est pas visible) ceci s'entend par « engagement de conception » (*aqdan*), non pas par « attestation découverte » (*kachfan*). Les Gens d'Allah n'ont leur triomphe que lorsqu'ils parviennent à l'Œil de la Certitude (*Aïnu-l-Yaqîn*) sans rester au degré de la simple Science de la Certitude (*Ilmu-l-Yaqîn*) (4).

Sache que les spéculatifs (*ahlu-l-afkâr*), lorsqu'ils ont poussé jusqu'aux extrêmes limites de leurs spéculations sont amenés à l'état du Musulman conformiste et limité (*al-muqal-*

1. Première énonciation de la méthode métaphysique des Soufis.
2. Allusion à des visions figuratives qu'a eues en rêve le Prophète. Cf. *K. Ulûmi-l-wahb* (Le livre des Sciences de don).
3 Sur la signification de ce terme voir *K. Fand* note 29 *bis*, et *K. Içtilâhât* s. v.
4. Sur les trois degrés de la Certitude : Science (*ilm*), œil (*Aïn*) et Vérité (*Haqq*) voir *K. Içtilâhât* s. v.

lidu-l-muçammam), car la besogne serait beaucoup trop grande pour que la pensée puisse s'y arrêter à quelque moment. Tant que la spéculation subsiste, il est impossible qu'elle se calme et se repose. Les intelligences ont une limite à laquelle elles s'arrêtent en tant qu'elles exercent leur faculté réflexive, mais elles ont en outre un mode de réception de ce qu'Allah leur accorde comme don (1) ; en raison de quoi l'homme intelligent doit s'offrir aux « haleines de la Générosité », et ne pas rester prisonnier de sa spéculation et de son acquisition (*kasb*) qui le maintiendraient dans l'incertitude.

Or j'ai été informé par l'un de tes frères en qui j'ai confiance, et qui a les meilleures intentions à ton égard, qu'il t'a vu un jour pleurer, et que t'en demandant la raison, ainsi que les autres personnes présentes, tu leur as répondu : « Il s'agit d'un point de doctrine que je professais depuis trente ans, et qui en ce moment m'est apparu différent de ce que j'en pensais ». Et tu pleuras encore, et ajoutas : « Or il se peut que l'éclaircie que j'ai eue maintenant ne vaille pas mieux que ce que j'avais pensé jusqu'ici ». Ce sont là tes propres paroles ! Or il est impossible à celui qui connaît ainsi la position de l'intelligence et de la cogitation, de s'apaiser et de trouver un repos, surtout en matière de Connaissance d'Allah, alors qu'on ne peut connaître Sa Quiddité (*Mahiyyatu-Hu*) par voie de spéculation. Mais alors qu'as-tu, mon frère, à rester dans cette impasse et à ne pas entrer dans la voie des exercices et des efforts spirituels (*ar-riyâdâtu wa-l-mujâhadât*) (2) ainsi que des retraites cellulaires (*al-khalawât*) (3) qu'a prescrites l'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde Sa grâce et le salue — car tu en obtiendrais ce qu'a obtenu celui dont Allah a dit : « Un serviteur d'entre Nos serviteurs auquel Nous avons donné, par miséricorde de chez Nous, et enseigné de Notre part, une Science » (Cor. *18*, 65) (4) ? Quelqu'un

1. Texte semblable dans *K. Ma'rifah* q. 1 et *Futûhât*, Introd. *Aqîdatu Ahli-l-Ikhtiçâç* (Le Crédo des Gens d'Elite), q. 1.
2. Sur *riyâdah* et *mujâhadah* voir *K. Içtilâhât* s. v.
3. Sur *Khalwah* voir *K. Khalwah*.
4. Le personnage que le texte coranique ne nomme pas est appelé par la traditon ésotérique *Al-Khidr*, ou *Al-Khadir* ou encore sans l'article *Khidr* ou *Khadir*. Moïse le trouva à l'Isthme des Deux Mers (*Majma'u-l-Bahrain*) ; perpétuellement vivant, il est le détenteur du *ilm ladonni*, la « Science de Notre Part », qui est ainsi le type par excellence de la science infuse.

comme toi doit s'offrir à cette voie noble et à ce degré magnifique et élevé !

Que mon ami sache — et qu'Allah lui accorde la grâce propice — que tout être « existant auprès d'une cause » (*mawjûd inda sabab*) qui est adventice comme lui, a deux « faces » : avec l'une, il regarde vers sa « cause », avec l'autre, vers son Existenciateur qui est Allah (1). Tous les hommes regardent vers les « visages » de leurs causes, aussi bien les Sages naturalistes (*al-Hukamâ*) et les Philosophes (*al-Falâsifah*) que les autres, sauf les Maîtres Connaissants (*al-Muhaqqiqûn*) d'entre les Etres d'Allah (*Ahlu-llâh*), comme les Prophètes, les Saints et les Anges — sur eux le salut — car ceux-ci, tout en connaissant leurs causes, regardent de l'autre face vers leur Existenciateur. Il y en a aussi qui regardent vers leur Seigneur, mais de la face de leur cause, non pas de leur propre face ; un tel dit alors : « Mon cœur m'a parlé de la part d'Allah ! », alors qu'un autre, le Parfait, dit : « Allah m'a parlé ! » C'est à ce dernier cas que correspond le propos de notre compagnon le Connaissant : « Vous avez puisé votre science dans les données littérales (*ani-r-rusûm*), comme un mort de la part d'un autre mort, et nous avons puisé notre Science de la part du Vivant qui ne meurt pas ! » (2). Celui qui tire son existence d'un autre, son statut, d'après nous, est le statut d'une « non-chose » (*lâ chaï*). C'est pourquoi le Connaissant n'a d'autre appui de confiance qu'en Allah.

D'autre part, que mon ami sache que Dieu, tout en étant Unique, oriente vers nous des « faces » nombreuses et variées (3). Prends garde aux Aiguades divines (*al-Mawâridu-l-ilâhiyyah*) et à leurs Théophanies (*Tajalliyât*) sous ce rapport : Dieu, en tant qu'Il est Seigneur (*Rabb*) n'a pas chez toi le statut qu'Il a en tant que Surveillant (*Muhaïmin*), et, en tant qu'Il est Très-Miséricordieux (*Rahîm*), Il n'a pas chez toi le statut qu'Il a en tant que Vengeur (*Muntaqim*), et ainsi de suite pour tous les Noms divins.

Sache aussi que la Face divine constituée par le nom

1. Sur la doctrine des « deux faces » des êtres voir aussi *K. Ma'rifah* q. 11. 13, et *Futûhât*, Introd. *Aqîdatu Ahli-l-Ikhtiçâç*. Sur la notion de « face particulière » (*wajh khâçç*) de tout être voir aussi *K. Waçâyâ* (Le livre des Instructions) E. T. avril-mai 1952.

2. Cette phrase est d'Abû Yazid al-Bistâmi.

3. Ces « faces » sont représentées par des Noms divins.

« Allah » est un Nom pour tous les autres Noms divins, comme le Seigneur, le Très-Puissant, le Reconnaissant, etc., à l'instar de l'Essence qui concentre en Elle ses Attributs. Le nom « Allah » submerge tous les autres Noms. De ce fait, sois circonspect à son égard lors de la contemplation, car tu ne le contempleras pas en tant qu'absolu. Quand Il s'adressera à toi par ce Nom qui est universel (*al-Jâmi'u*), observe « ce » qui te parle par celui-ci, et considère la condition qui exige cette parole (*al-munâjah*) et cette contemplation (*al-muchâhadah*). Vois alors lequel des Noms divins Le concerne, car c'est ce nom particulier qui te parle ou que tu contemples alors. Cette question est celle du « travestissement dans la Forme » (*at-tahawwulu-fî-ç-Çûrah*). Le naufragé criera : « ô Allah ! » or le sens en sera « ô Secourable (*Ghiyâth*)!, ou « ô Sauveur (*Munjî*) ! » ou « ô Sauveteur (*Munqidh*) ! ». Le souffrant dira : « ô Allah ! », et le sens en sera : « ô Guérisseur (*Châfî*) ! » ou « ô Exempteur (*Muâfî*) ! » ou quelque autre nom semblable (1). L'expression que j'ai employée plus haut, de « travestissement dans la Forme » est empruntée au hadith retenu par Muslim dans son Recueil de Hadiths sûrs (*Çahîh*), d'après lequel le Créateur — qu'il soit exalté — se manifeste (*yatajallâ*) et est méconnu, au point que certains êtres cherchent protection « en Allah » contre Lui-même ; alors Il se change dans la « forme » que ces êtres Lui connaissaient (soit par leur credo particulier, soit par leur expérience intuitive limitée), et ils Le reconnaissent après L'avoir méconnu. C'est ce qui correspond dans cette circonstance là, au sens de la « contemplation » (*al-muchâhadah*), de la « parole adressée » (*al-munâjah*) et des « élocutions seigneuriales (*al-mukhâtabatu-r-rabbâniyyah*).

L'homme intelligent doit ne chercher comme science que celle en laquelle son essence se parfait, et qui l'accompagnera lorsqu'il trépassera : or cela n'est que la Science au sujet d'Allah (*al-Ilmu billâh*) obtenue par don (*min haïthu-l-wahb*) et par contemplation (*al-muchâhadah*).

Ta science en matière médicale, par exemple, ne répond à une utilité que dans le monde où il y a infirmités et mala-

1. Point traité aussi dans *K. Jalâlah*. (Le livre du Nom de la Majesté) du cheikh al-Akbar. Voir la traduction que nous en avons publiée dans E. T. juin, juillet-août et décembre 1948.

dies, mais si tu passes dans un monde où il n'y a ni maladie ni infirmité, qui guériras-tu par cette science-là ? L'homme intelligent ne s'efforcera pas de posséder une telle science même s'il pouvait l'obtenir par voie de don, comme c'est le cas pour la médecine des Prophètes ; même quand elle est obtenue de cette façon, il ne s'y arrêtera pas, mais il cherchera la Science au sujet d'Allah.

Il en est de même de la science géométrique ; celle-ci ne t'est utile que dans le monde des étendues (terrestres), et quand tu t'en iras d'ici, tu l'abandonneras dans ce monde-ci, et l'âme partira toute simple, sans en rien emporter.

Telle est la situation pour toute science que l'âme quittera lors de sa migration vers le monde de la vie future. L'homme intelligent doit ne puiser en de telles sciences que le strict nécessaire ; il doit s'efforcer de réaliser ce qu'il emportera avec soi au départ ; or, cela est constitué seulement par deux sciences : tout d'abord et spécialement la Science au sujet d'Allah, ensuite celle concernant les demeures (*mawâtin*) de la vie future avec toutes les conditions qu'elles requièrent afin qu'il puisse y marcher comme dans sa propre maison, qu'il n'en méconnaissent rien, et qu'il soit ainsi d'entre les hommes de la Connaissance (*al-Irfân*), non pas d'entre ceux de la Méconnaissance (*an-Nukrân*) (1). Ces demeures-là sont celles de la discrimination, non pas celles du mélange générateur de confusions. L'homme sera ainsi assuré que, lorsqu'il se trouvera dans l'une de ces situations, il se distinguera du groupe de ceux qui, lorsque leur Seigneur se manifeste à eux, s'exclament : « Nous nous réfugions en Allah contre toi ! Tu n'es pas notre Seigneur ! Nous attendrons ici jusqu'à ce que notre Seigneur arrive ! » et qui lorsqu'Il condescendra à se présenter à eux sous la « forme » qu'ils en connaissent, Le reconnaîtront. Quelle immense perplexité (*haïrah*) il y aura là !

L'homme intelligent doit obtenir à découvert (*al-kachf*) ces deux sciences par la méthode des exercices et des

1. Ces termes gardent un rapport exprès avec l'évènement eschatologique mentionné par le hadith précité et dont il sera encore question dans le passage qui suit. — Ces deux sciences se réduisent en réalité à une seule qui est au fond la Science au sujet d'Allah, car la deuxième n'est qu'une conséquence de celle-ci : elle est la science des conditions de la manifestation multiple de Dieu.

combats spirituels ainsi que de la retraite cellulaire réglementée.

J'avais voulu traiter ici aussi de la Retraite Cellulaire (*al-Khalwah*) et de ses règles, ainsi que de ce qui s'y dévoile successivement, degré après degré (1), mais j'en suis empêché par le « moment » (*al-waqt*). J'appelle ici « moment » les « mauvais savants » (*ulamâ'u-s-sû'*), ceux qui nient ce qu'ils ignorent, et qui sont enchaînés par l'esprit sectaire et par l'amour de l'ostentation et de la domination, au détriment de la soumission et de la rémission à Dieu qu'ils devraient observer, à défaut de la foi (dans les enseignements des maîtres spirituels) (2).

Ce sera donc ici la fin de l'épître, et pour le reste, c'est Allah qui y pourvoiera. Louange donc à Lui, initialement et finalement, intérieurement et extérieurement ! Et que la Grâce soit sur Son Prophète, tant en remerciant qu'en invoquant !

Traduction et notes de M. VÂLSAN.

1. Ces questions se trouvent traitées de façon spéciale dans deux autres écrits que nous traduisons également : *Kitâbu-l-Khalwah* (Le livre de la Retraite Cellulaire) et *Risâlatu-l-Anwâr* (L'Epître des Lumières) dont la rédaction est ainsi à situer après celle de la présente épître.

2. Il semble donc qu'au moment de la rédaction de cette Epître le Cheikh al-Akbar éprouvait des attaques de la part des savants exotéristes et spéculatifs. La lettre qu'il adressait alors à Fakhru-d-dîn, qui semblait être un cas plus heureux parmi cette espèce de savants, a ainsi une signification beaucoup moins limitée, et plutôt exemplaire.

LES LIVRES

H. Corbin, *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien* (dans Ombre et Lumière, volume de l'Académie Septentrionale, Desclées de Brouwer, 1960).

M. Corbin, directeur de l'Institut Français en Iran, fondateur de la bibliothèque Iranienne, s'est voué à la tâche nécessaire de révéler à l'Occident une des plus méconnues des spiritualités, celle de l'Islam, sous sa forme chiite. Une de ses dernières études traite du symbolisme de la lumière et de l'ombre, des visions colorées dans le soufisme iranien.

Toute expression symbolique est liée nécessairement à nos perceptions sensorielles. Et le symbolisme géométrique de l'orientation est celui qui nous fournit les expressions les plus générales et les plus différenciées, pour traduire la hiérarchie des positions représentant des états. Le langage commun est basé sur cette géométrie, parce que la position de l'homme dans le monde commande toutes ses autres relations. Cette orientation traditionnelle dépend du nord polaire par son origine et sa source.

Ce nord est à la fois réel et symbolique. Entre le monde sensible et la pure lumière spirituelle s'étend, à la limite de la neuvième sphère, le monde des formes archétypes, monde angélique figuré par le pôle. Les sept étoiles du pôle représentent les sept chefs mystérieux qui entourent l'Imâm caché des chiites. Les initiés s'échelonnent à ces différents degrés spirituels. Ils sont les yeux par lesquels Dieu regarde le monde. Ici la spiritualité zoroastrienne, centrée sur l'ange, s'associe à la spiritualité soufique, orientée sur le pôle.

Le soufisme iranien tout en utilisant la partition du monde en sept climats, suivant une cosmologie géocentrique, utilise plus particulièrement par suite de son héritage de l'iran zoroastrien du culte du soleil, les manifestations lumineuses et colorées comme symbolisme des états, ainsi que le montre l'œuvre de Sohrawardî, soufi mort martyr à Alep en 1191, celle de Najmoddîn Kobrâ et celle de Semnânî.

L'état manifesté le plus élevé du monde subtil est, suivant ces auteurs la Nature Parfaite de l'Homme de lumière, qu'il

s'agit de dégager du corps, grâce à son guide angélique. La manifestation de la Lumière étant la plus subtile qui soit après le règne des Ténèbres, les visions colorées sont des points de départ pour les voies cheminant vers la Nature Parfaite.

L'initié, lors de sa contemplation, a des visions colorées différentes suivant ses degrés d'avancement, et d'ailleurs variables suivant les auteurs. Il y a là une symbolique de la couleur dont les étapes sont tracées par l'expérience des spirituels chiites. Le noir se rencontre aussi bien dans les Ténèbres extérieures qu'aux abords mêmes du Pôle. La lumière noire est celle de Dieu, car elle fait voir et ne peut être vue. Elle éblouit et rend aveugle.

Au début, il n'y a que des fulgurations, des états fugitifs, des éclairs, puis chaque état se stabilise dans une lumière propre à son « ange ». Chez Semnânî les lumières colorées sont rapportées aux sept centres subtils. Chez Najm Râzî ils sont rattachés directement aux états spirituels. Chez ce dernier la couleur blanche correspond à l'Islâm, la jaune à l'Imân, la bleue foncée à l'Ihsân, la verte à l'âme pacifiée, la bleue ciel à l'Iqân, la rouge à la connaissance et la noire à l'union. Les six premières sont des lumières de beauté, la dernière lumière de majesté.

Un hadith déclare que « Dieu possède soixante dix mille voiles de lumière et de ténèbre. S'il les dévoilait les éclats de sa face incendieraient tout ce que rencontrerait son regard ». Ces voiles forment l'ensemble des univers sensibles et suprasensibles. Sur la voie initiatique le *mourid* traverse tous ces voiles. A chaque station (ou *maqâm*) s'ouvre pour lui un œil intérieur, qui contemple les mondes qui lui correspondent. Chaque dévoilement peut se rapporter à une faculté : l'intellect, le cœur, l'esprit, la superconscience, l'arcane.

Cette doctrine des lumières a son prolongement dans la vie quotidienne, puisqu'elle commande quelquefois la couleur des vêtements portés par les *mourîds*.

La lumière noire est celle de la pure essence, de l'extinction, de l'évanouissement en Dieu. On ne « voit » pas la lumière divine, elle fait voir et c'est pourquoi elle s'actualise pour nous dans les couleurs. Seule et en elle-même, elle est invisible.

LUC BENOIST.

OUVRAGES REÇUS

Guy CASARIL. — *Rabbi Siméon Bar Yochaï et la Cabbale.* Coll. Microcosme. « Maîtres Spirituels ». Ed. du Seuil, 1961.

Jean DANIELOU. — *Les Symboles Chrétiens primitifs.* Ed. du Seuil, 1961.

Jean-Paul ROUX. — *Les Explorateurs au moyen-âge*, Coll. Microcosme. « Le Temps qui court ». Ed. du Seuil, 1961.

A. VOLGUINE. — *Le Symbolisme de l'Aigle.* Illustrations de Jean Dospeux. Ed. des Cahiers Astrologiques. Nice, 1960.

R. S. LINDSAY 33e. — *Le Rite Ecossais pour l'Ecosse.* Dépositaire : Le Symbolisme, Laval (Mayenne), 1961.

Gustave-Lambert BRAHY. — *Sadi Ghirba, l'Eveilleur de Consciences ou Révélation dans la Montagne.* Préface du Dr Philippe Encausse. Distribué par Dervy Livres. Paris, 1961.

Le Gérant : A. ANDRÉ VILLAIN.

275. — Imp. JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 11-1961